KAFKA
GESCHICHTE
DER
PHILOSOPHIE
IN EINZEL-
DARSTELLUNGEN

BAND 21

HOBBES
UND DIE STAATS-PHILOSOPHIE

VON

RICHARD HOENIGSWALD

The Library of
St. Olaf College
Northfield, Minn.
Accession No. 32018
Class 109 Vol. 21

MAR 6 - 1931

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/hobbesunddiestaa0021rich

THOMAS HOBBES

Nach einem Gemälde im Besitz der Royal Society zu London

HOBBES
UND DIE STAATSPHILOSOPHIE

Von

RICHARD HÖNIGSWALD
Professor an der Universität Breslau

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen
Abt. V. Die Philosophie der neueren Zeit II.
Band 21

Mit einem Bildnis des Hobbes

VERLAG ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN
1924

JC153
.H69H6

ADOLF KNESER

in Verehrung und Freundschaft.

Copyright 1924 by Ernst Reinhardt Verlag München

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
EINLEITUNG	9—24
Leben, Entwicklung, Schicksale	9—24
I. DIE METHODISCHEN GRUNDLAGEN	25—57
Ausgangspunkt, Problemstellung	25
Verhältnis zu Euklid	26
Nominalismus	27
Wissenschaft und Logik	28
Definition	29
„Denken", „Rechnen", Analysis	30
Theorie, Hypothesis	33
Religion, Kirche	34
Gottesbegriff	36
Glaube — Erkenntnis	38
Verhältnis zu Galilei und Bacon „Einzelfall", „Tatsache", „Gesetz"	42
Wissenschaftsbegriff	45
Chemie	45
Geschichte	46
System der Wissenschaften	47
Gesellschaftsvertrag, Souveränität	48
Macht und Recht	49
„Körper"	50
Einzelfragen	51
Bewegung, Kausalität	53
„*Conatus*"	55
Zusammenfassung	56
II. DIE LOGIK	58—78
Definition	59
Konvention, Nominal- und Realdefinition	60
Notwendigkeit	61
Formale Logik, „*inventio*"	62
Wissenschaft	63
Problem der Psychologie	64
System der Wissenschaften	66
Kompetenzen der Logik	67
Ursache — Wirkung	68
Namen	69
Das Erleben	70

Seite

Wirklichkeit, Möglichkeit, Zufall 72
Ausblicke auf Leibniz und Kant 73
Wahrscheinlichkeit, Zweck 74
Begriff, Hypothesis 76
Erfahrung, Induktion — Deduktion 77
Denken — Rechnen 77

III. DIE NATURPHILOSOPHIE . . . . . 79—104

Streit mit Wallis 79
Begriff der Ordnung 80
„*Conatus*", „*impetus*", Kraft 81
Verhältnis zu Leibniz 81
Erhaltung der Bewegung 82
Das „Mögliche" 82
Naturgesetz 83
Naturwissenschaftliche und methodische Einzelfragen . . 83
Modell, Atom 86
Hobbes' „Materialismus" 90
Physik und Psychologie 92
Qualität — Quantität 94
„Primäre" und „sekundäre" Akzidenzien 95
Ding an sich 96
Raum — Zeit 96
Phantasma 97
Hobbes' systematische Stellung 98
Erkenntnisgrund, Ursache 98
Sekundäre Qualitäten, Sinnesorgane 99
Organismus 100
Gegenstandsbegriff und Sinnesqualität 102
Teleologie 103

IV. DIE PSYCHOLOGIE . . . . . 105—135

Physiologische Psychologie 106
Einzelfragen 107
Begriff der Psychologie 108
Psychische Tatsächlichkeit 109
„Ich", „Wissen", τὸ φαίνεσθαι 110
Psychisches und „Bewegung" 111
„Erklärung" im Bereich des Psychischen 112
„Gedächtnis" 113
Präsenz 116
Sprache 117
Wort und Gedanke 118
Sprache und Urteil 119
„Ich" 121
Raum 122
Raum und Gedächtnis 125
Anschauung, Konstruktion 126
Sinneswahrnehmung 127
Willensfreiheit 128
Problem des Willens 129

Seite

„Seele“ 130
Seelensubstanz 131
Psychisches und Physisches 132
Assoziation 133
Ausblicke 134

V. PÄDAGOGIK UND ETHIK . . . . . 136—156

Belehrung, Überlegung 137
Verhältnis zu Descartes 138
Pädagogik und Philosophie 138
Erziehung und Unterricht 139
„Konzentration“ 140
Wollen und Erkennen 140
Lehre — Forschung — Gemeinschaft 141
Verhältnis zu Comenius 144
Problem der Pädagogik 145
Aktivität 145
Gedächtnisleistung 146
Einzelfragen 146
Nutzen 147
Wahrheit, geschichtliche Beziehungen, Comenius . . . 149
Zusammenfassung 150
Selbsterhaltung als ethischer Grundsatz 150
Lust 151
Verhältnis zu Spinoza 151
Hobbes' ethischer „Naturalismus“ 152
Sittlichkeit und Staat 153
Autonomie der sittlichen Norm 154
Begriff der „*ratio*“ 155
Natur und Vernunft 155

VI. DIE STAATSLEHRE . . . . . 157—181

Aufklärung und Analysis 158
Hobbes' Problemstellung 159
Der Staat als „Kunstwerk“ 161
Recht und Sittlichkeit 161
Lex naturalis 162
Begriff des Naturrechts 164
Geschichtsfremdheit 165
Verhältnis zur Aufklärung 165
Der rechtsphilosophische Begriff der Natur 166
Die Staatsidee, Begriff der Kultur 167
Begriff des Souveräns 168
Autonomie des Staatsgedankens 169
Macht und Recht 169
Gesellschaftsvertrag 170
Urversammlung 170
Vielheit von Staaten, Geschichte, Nation 172
Souverän und Urversammlung 173
Sittlichkeit und Recht 174
„Natürliche“ Freiheit 175

Seite

Schranken der Naturrechtslehre 175
Religion 176
Kirche und Staat 178
Zusammenfassung, Probleme 179

VII. DIE STAATSPHILOSOPHIE VON DER RENAISSANCE BIS ZUR AUFKLÄRUNG . . . . . 182—200

Utopien 183
Begriff der Politik 183
Campanella 184
Die Lehre vom Naturrecht 187
Völkerrecht 190
Naturrecht und Sittlichkeit 191
Grotius, Spinoza 192
Vico 193
Auflösung der Naturrechtslehre 196
Leibniz 197
Von Pufendorf bis Kant 198

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER . . . . . 201—203

ANMERKUNGEN 204

ST. OLAF COLLEGE LIBRARY
NORTHFIELD, MINN.
32018

EINLEITUNG

Thomas Hobbes gehört zu den größten Gestalten in der Geschichte der Philosophie. Er wurzelt ganz und gar in seiner Zeit und nur aus den Tendenzen der großen Systeme des 17. Jahrhunderts kann er verstanden werden. Andererseits aber enthüllen jene Tendenzen ihre ganze Fruchtbarkeit und Tiefe nicht zuletzt erst in der besonderen Prägung, die sie Hobbes verdanken. Zwar erreicht die systematische Kraft des Jahrhunderts ihren Höhepunkt nicht in Hobbes. Er verfügt weder über die originale Wucht noch über die mathematische Fruchtbarkeit Descartes'. Ihm fehlt auch die erhabene Ruhe der Gesinnung und die abgeklärte, eine ganze Welt von Motiven in der Einheit einer philosophischen Grundstimmung umfassende Geschlossenheit Spinozas. Auch hat er nichts von Leibnizens einzigartiger Initiative und dessen fruchtbarer, durch Prinzipien gebändigter Vielseitigkeit. Aber seine Gestalt zeigt nicht minder scharfe Umrisse, seine systematische Haltung ist nicht weniger folgenreich als die seiner großen Zeitgenossen. Seine Begriffe sind von zwingender Prägnanz und Klarheit; seine Gedankenführung von einer durch nichts beirrbaren, oft bis zur Schroffheit gesteigerten Strenge und Sachlichkeit. Ein unübertroffener Reichtum und eine nie versagende Bildsamkeit seiner sprachlichen Ausdrucksmittel sichern ihm die souveräne Herrschaft über seine Gedanken. Ein kaustischer Witz belebt seine Darstellung und läßt den tiefen Ernst seiner methodischen Absicht nur noch schärfer hervortreten.

Trotzdem ist die zeitgenössische Wertung seines Werkes im wesentlichen durch religiöse und politische Schlagworte bestimmt: bald im Sinne leidenschaftlicher Verehrung, bald in dem einer bis zur Gehässigkeit gesteigerten Ablehnung. Das liegt nicht zum wenigsten daran, daß der Denker selbst, wenn auch überall auf G r u n d s ä t z e gerichtet und in bewußter Beziehung auf letzte

Probleme philosophischer Erkenntnis, offen oder verhüllt Fragen erörtert, in denen das geistige und kulturelle Leben der Zeit nach Entfaltung drängt. Und wenn schließlich im großen und ganzen die Ablehnung überwog, so hatte das seinen Grund, abgesehen von politisierender Engherzigkeit und kraftloser Vermengung der Motive, in dem Unvermögen, der schlechthin individuellen Art von Hobbes' Problemstellung vermittels gewisser Schlagworte und Kategorien der beginnenden Aufklärung Herr zu werden. In der Tat tritt uns bei Hobbes nicht ein in leichtfaßlichen Formeln darstellbares System entgegen. Die Motive kreuzen und verschlingen sich vielfach. Die geschichtlichen Beziehungen verbergen sich hinter einer nur schwer zu entwirrenden Komplexion systematischer Zusammenhänge. Die Entscheidungen setzen Gesichtspunkte voraus, die die kritische Analyse nur schrittweise zu enthüllen und in ihrer sachlichen Bedeutung zu überschauen vermag. Aber nur um so reizvoller gestaltet sich hier die Aufgabe der philosophiegeschichtlichen Darstellung. Sie wird die Originalität ihres Gegenstandes im Widerschein einer umfassenden Problementwicklung zu erfassen streben und damit diese Entwicklung selbst zu kritischer Erörterung bringen. Auch die notwendigen biographischen und literargeschichtlichen Feststellungen müssen letztlich auf diese Voraussetzungen abgestimmt sein.

Als die Gattin des Vikars von Charlton und Westport am Karfreitagmorgen des Jahres 1588 auf die erschreckende Kunde von dem Herannahen der „Armada" Philipps hin vorzeitig mit ihrem zweiten Kinde Thomas niederkam, da stand die europäische Philosophie noch so gut wie ganz im Zeichen der ausklingenden Renaissance. Es war das Todesjahr des Naturphilosophen Telesio, des Zeitgenossen Cosimos II. von Medici und Begründers der „cosentinischen" Akademie. Seit Macchiavellis Tod waren erst 60, seit Paracelsus nicht mehr als 47, seit Kopernikus gar erst 45 Jahre verstrichen. Giordano Bruno stand auf der Höhe seines Schaffens. Montaigne und Campanella lebten noch. Galilei war 24 Jahre alt, Kepler Jüngling, Herbert von Cherbury Kind. Die großen Genossen von Hobbes' Leben, Descartes und Pascal, Spinoza und Malebranche, Geulincx und Leibniz

waren noch ungeboren. Anderseits gehen Galilei und Descartes, Malebranche und Spinoza vor ihm dahin und mit seiner Lebenszeit von 91 Jahren reicht Hobbes tief in die Anfänge der Aufklärung herein. Er wird Zeitgenosse von Pierre Bayle, von Locke und Newton. Die Geburtsdaten von Toland und Mandeville, von Shaftesbury und Giovanni Battista Vico fallen in seine Lebenszeit. Pufendorf und Thomasius gehören seinem Jahrhundert an. 6 Jahre nach seinem Tode wird Berkeley, 4 Jahre darauf Montesquieu, nach nur weiteren 9 Jahren Voltaire geboren und in seinem Todesjahr erblickt Christian Wolff das Licht der Welt. Das ist der philosophiegeschichtliche Horizont, der unseren Denker umfängt.

Hobbes' philosophische Entwicklung knüpft wie natürlich an die Überlieferung des Mittelalters an. Fünfzehnjährig kommt der früh verwaiste, hochbegabte Jüngling in das Magdalen College zu Oxford. Nicht ohne Widerstreben macht er sich hier die übliche scholastische Gelehrsamkeit zu eigen, erwirbt 1607 das Bakkalaureat und beginnt, kaum 20 Jahre alt, seine Vorlesungen über Logik. Ein glücklicher Zufall versetzt ihn in den Kreis der Familie des Barons von Cavendish, späteren Earl of Devonshire, der den jungen Gelehrten zum Mentor seines Sohnes macht. Hobbes begleitet diesen auf der damals üblichen Reise junger englischer Kavaliere nach dem Kontinent, verbringt mit seinem Schützling etwa 3 Jahre in Frankreich und Italien und wird nach der gemeinsamen Rückkehr in die Heimat der Privatsekretär seines Lords. Der Aufenthalt in der Fremde war für Hobbes von entscheidender Bedeutung. Seine Opposition gegen die Scholastik fand allenthalben neue Nahrung. Seine Neigung, sich ganz den Tatsachen hinzugeben, wird immer stürmischer; — den Tatsachen der Natur, dann aber auch und ganz besonders denjenigen der Geschichte. Der Geist des Humanismus drängt ihn zum Studium der Dichtkunst und der Geschichtsschreibung des Altertums. Das Problem der politischen Theorie aber lenkt seine Gedanken in feste, nie wieder verlassene Bahnen. Überhaupt gewinnt die wissenschaftliche Persönlichkeit des Denkers allmählich ihre klaren Umrisse. Seine Begriffe schärfen sich; die Fragen gliedern sich ihm; vor allem aber erhält sein Stil das persönliche Gepräge strengster

Sachlichkeit und Kraft. Mancher bedeutende Mann kreuzt seine Wege; aber ungehemmt verfolgt er die Bahn, die er einmal eingeschlagen. Das gilt zuvörderst für sein Verhältnis zu Bacon von Verulam. Er hat den eigenartigen Mann mit seiner antiaristotelischen Stimmung und seiner absoluten Abhängigkeit von der aristotelischen Überlieferung bei manchem seiner literarischen Geschäfte unterstützt; er war ihm ein verständnisvoller Begleiter und hat manchem Einfall des Lordkanzlers, vor allem aber dessen Stil und Witz, Beifall gezollt. Allein, er hatte viel zu scharfe Begriffe von den systematischen Aufgaben der Philosophie und der methodischen Strenge wirklicher Forschung, um in ihm mehr zu sehen, als einen verdienstvollen Förderer der „Naturgeschichte".

Erst 1629 tritt Hobbes, fast einundvierzigjährig, mit einer glänzenden Übersetzung des Thukydides zum erstenmal vor die Öffentlichkeit, nicht ohne politische Nebenabsicht — seine Mitbürger sollten lernen, sich vor den „Rednern" in acht zu nehmen —, aber zugleich mit dem höheren Ziel, seine spätere Staatsphilosophie vorzubereiten. Der Begriff des Rechtes sollte jeder Beziehung auf den Zufall des Affekts entkleidet, er sollte in seinem Prinzip erfaßt werden. Es galt, den sich in der Tatsache des Rechtes offenbarenden menschlichen Willen seiner spezifischen Gesetzlichkeit nach, d. h. in seinem besonderen Verhältnis zu dem Problem der „Empfindung" aufzuhellen. Das war jedoch nur möglich, wenn zugleich das Verhältnis zwischen Wille und Wahrnehmung, wenn die Abhängigkeit des Willens von der Natur und damit der Begriff der Natur selbst, Klärung erfahren haben. Mit diesem Begriff aber waren ihm die der Bewegung und Ausdehnung, war ihm die Geometrie, vor allem aber deren Methode, zum Problem geworden. Ein Blitz der Erleuchtung durchzuckte ihn, als ihm 1629 auf seiner Festlandsreise mit einem jungen schottischen Edelmann der Zufall die Elemente Euklids in die Hand spielte. Hier fand er, was er zur einwandfreien Ableitung des Wesens von Recht und Staat brauchte: eine Methode, die alle Willkür ausschließt, die, indem sie sich entfaltet, einen Gegenstand nach dessen eigenen, in seinem Begriff enthaltenen Normen bestimmt, in der sich vor allem bedingungslose Exaktheit mit der Absicht und der Fähigkeit verbin-

det, neue Wahrheiten zu finden. Sein Weg war nunmehr vorgezeichnet: das Verfahren Euklids mußte für die Lehren von Recht und Staat fruchtbar gemacht, aus diesen Lehren alles ausgeschaltet werden, was die Anwendung jenes Verfahrens auf diese Gegenstände hindern mochte. Gelang es bei der Beurteilung menschlicher Verhältnisse, das „Interesse" auszuschließen, dann mußten auch Recht und Staat in ihrem objektiven Sinn erfaßt, d. h. nach „geometrischer" Methode behandelt werden können. Das aber war nur der Fall, wenn auch Recht und Staat als Ausprägungen allgemeiner Gesetze der „Bewegung" aufgewiesen waren. Sie mußten als „K ö r p e r" gefaßt werden, wenn es möglich sein sollte, sie methodisch zu bewältigen.

Allein nur ganz allmählich gewann dieses Vorhaben bei Hobbes Gestalt. 1631 war der Denker als Erzieher in die Familie Devonshire zurückgekehrt. Eine Fülle geselliger Verpflichtungen trat an ihn heran. Mögen sie auch nicht ohne anregende, ja geradezu förderliche Nebenwirkungen gewesen sein, so hatten sie doch sicher auch manche Hemmung im Gefolge. Im wesentlichen aber waren es sachliche Bedingungen, deren Erfüllung Zeit erforderte. Es mußten sich Hobbes' politische und mathematisch-physikalische Einsichten vertiefen, ehe er daran gehen konnte, das Problem des Rechtes dem Verfahren der geometrischen Analysis zu unterwerfen. Zwei Ereignisse traten bestimmend in den Kreis seines Lebens: die erste Bekanntschaft mit dem Dialogen G a l i l e i s und sein erneuter langer Aufenthalt auf dem Kontinent, vor allem in P a r i s. Hier gewann er den Umgang der hervorragenden Männer, die sich um den gelehrten Minoriten M a r i n M e r s e n n e scharten, um die neue Wissenschaft zum Siege zu führen. Hier trat er in unmittelbare Beziehung zu den Gedanken D e s c a r t e s' und G a s s e n d i s. Von hier aus begab er sich auf die Reise nach I t a l i e n, die ihm die persönliche Bekanntschaft, ja mehr noch: die freundschaftliche Zuneigung und aufmunternde Zustimmung Galileis bringen sollte. Die physikalischen Fragen, die ihn von nun an — in regem Gedankenaustausch mit seinen wissenschaftlichen Freunden — zu beschäftigen nicht mehr aufhören, werden immer deutlicher zur Folie seiner Bemühungen, die Begriffe von Recht und Staat

analytisch zu klären und immer harmonischer fügen sich von nun an seine physikalischen und politischen Interessen ineinander.

Seine eigentliche Tätigkeit als Hofmeister war zu Ende. In ruhiger, aber energischer und fruchtbarer Beschaulichkeit entwirft nun der Denker den gewaltigen Plan seines philosophischen Systems. Es sollte in einer Theorie des Staates, in einer Bestimmung des Begriffs „Bürger" gipfeln. Und es sollte dieser Theorie den Unterbau liefern in einer Lehre von dem physiologischen Wesen des „Menschen" und vermittels einer Analyse des Begriffs vom Naturobjekt überhaupt oder, was für Hobbes dasselbe bedeutet, vermittels des Begriffs der „B e w e g u n g". Schon in der äußeren Gliederung seines Werkes gewinnt diese Absicht greifbare Gestalt: die Überschriften „De corpore", „De homine" und „De cive" bezeichnen die entscheidenden Etappen seines Gedankengangs. Mit verschiedener Schnelligkeit freilich reifen die einzelnen Abschnitte ihrer Vollendung entgegen. Es ist kein Zufall, daß die politischen Teile in ihren wesentlichen Zusammenhängen vor den anderen abgeschlossen waren. Das ist bedingt nicht nur durch die persönliche Richtung der Hobbesschen Interessen; es hängt auf das innigste zusammen mit der Gestaltung der politischen Verhältnisse im damaligen England überhaupt. Hobbes nahm an dem Gange der Politik — immer im Ausblick auf die T h e o r i e des staatlichen Gemeinschaftslebens — den lebendigsten Anteil. Die „Prärogative" des Königs, genauer: die Frage der absoluten Gewalt des Königtums standen zur Erörterung. Das Problem des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche forderte Klärung. Hobbes sah den Begriff des Staates p r a k t i s c h in Frage gestellt; und so fühlte er sich denn, der Theoretiker dieses Begriffes, veranlaßt, das Problem des Staates nun auch selbst praktisch zu werten, d. h. als Politiker Farbe zu bekennen. Mit der ihm eigenen Schärfe wendet er sich gegen die Bestrebungen, den königlichen Machtbereich zu schmälern, von welcher Seite sie auch kommen mögen: gegen die Vertreter eines reinen Volksregiments geradeso wie gegen die Verfechter einer sogenannten „gemischten" Monarchie. Er greift zum Schutze der Souveränität des Königtums zur Feder und tritt 1640 auf Veranlassung

seines Freundes, des Grafen von Newcastle, mit seinem berühmten Werk: „The Elements of Law natural and politic“ vor die Öffentlichkeit. Trotz des politischen Anlasses und der politischen Einstellung der Schrift verleugnet auch sie nicht die theoretischen Absichten ihres Verfassers: der Begriff des Staates wird aus dem des Menschen als eines politischen Wesens erfaßt, der Mensch als politisches Wesen aber aus den natürlichen Bedingungen seines Daseins begriffen. Nichtsdestoweniger fühlte sich Hobbes in seiner persönlichen Sicherheit gefährdet. Er sah sich einem Parlament gegenüber, das sein Recht lediglich aus seinem Gegensatz zu den Interessen des Königs herleitete, und einem König, dessen Macht nicht ausreichte, um seine Anhänger zu beschützen. So entschloß er sich denn, England zu verlassen.

Sein Aufenthalt in der französischen Hauptstadt sollte sich mit geringen Unterbrechungen auf 11 Jahre erstrekken. Wieder waren Mersenne, Gassendi und Descartes und viele andere bedeutende Männer die Genossen seines Strebens. Er gehörte zu den ersten, die Descartes' Meditationen noch im Manuskript kennenlernten; wohl auch zu den ersten und zugleich schärfsten Kritikern der Kartesianischen Grundsätze. Nie aber verlor er das eigentliche Ziel seines wissenschaftlichen Strebens aus den Augen: die methodische Begründung des Begriffs vom Staate. So erschien denn auch der staatstheoretische Teil seines englischen Werkes, obwohl der dritte und letzte Abschnitt seines philosophischen Systems, vor den anderen, 1642 nach Überwindung mannigfacher Schwierigkeiten im Druck. Er trug den Titel: „De cive“ und machte gewaltiges Aufsehen. Hobbes selbst wollte ihm alsbald die grundlegenden, Staatstheorie mit Metaphysik und Physik grundsätzlich verknüpfenden Abschnitte folgen lassen. Allein die politischen Vorgänge in seiner Heimat fesselten zu sehr seine Aufmerksamkeit. Vor allem aber hatten sie für den Denker selbst weittragende persönliche Konsequenzen. Die königliche Gewalt war Cromwells Puritanismus unterlegen, die königlichen Heere besiegt, die Anhänger des Königtums in alle Winde verschlagen und auf die Gastfreundschaft des Auslandes angewiesen. Hobbes übernimmt die Erziehung des nach Paris geflüchteten Prinzen von Wales, des nachmaligen Königs Karl II.

Aber schon 1648 verläßt der Prinz Frankreich und Hobbes kann sich, von schwerer Krankheit genesen, wieder ganz seinen Studien widmen. Deren nächste Frucht ist sein grundlegendes erkenntnistheoretisches Werk „De corpore".

Noch einmal bestimmt jetzt die Politik Leben und Schaffen des Denkers. Es war im Jahre 1649, der König geköpft, alle Gewalten auf das „Rumpfparlament" übergegangen, England zur Republik geworden. Der alte Wettstreit zwischen England und Holland gewann neue Nahrung. Waren die Voraussetzungen erfüllt, nun auch die englische Republik zu einer Freistätte europäischen Kulturlebens und ungehemmter Wissenschaftlichkeit werden zu lassen? War es möglich, den neuen Staat „rein weltlich, rein bürgerlich" zu gestalten, „als Reich des Lichtes und der Wissenschaft", „um das Reich der Finsternis und des Aberglaubens zu zerstören?[1]" Der Beantwortung dieser Frage diente der in englischer Sprache verfaßte „Leviathan[2]". Noch einmal entwickelt Hobbes in ihm, unter neuen Voraussetzungen und darum mit neuen Ausblicken, die Grundgedanken seiner Elements of Law, noch einmal entfaltet er das feine Netz von Beziehungen, die Kirche und Staat verknüpfen. Sie sind radikal getrennt, soweit es sich um den Umkreis der beiderseits zu bewältigenden Aufgaben handelt. Aber sie sind in ihrem Wesen eins. Denn jeglicher Machtbereich, auch derjenige der Kirche, habe seine Wurzeln im Staate. Wie daher der Staat seinem Begriff nach befugt sein muß, die Machtverhältnisse der Kirche zu regeln, so muß auch die Lehre von dem göttlichen Ursprung der königlichen Gewalt nachdrücklichst revidiert werden. Hobbes' Eintreten für die Sache des Königs rückt damit in eine eigentümliche und grundsätzliche Beleuchtung. Sie entspringt nicht oder nicht nur persönlichen Stimmungen und dem Zufall parteipolitischer Konstellationen. Sie ist vielmehr ein Eintreten für die greifbare Form, in der sich das Wesen des Staates, konkreten geschichtlichen Bedingungen gemäß, offenbart. Gerade deshalb verträgt sich auch jenes Eintreten für die Prärogative des Königs mit dem Grundsatz, daß einem aristokratischen oder demokratischen Staate nicht weniger Gehorsam bezeugt werden dürfe als dem monarchischen. Zunächst freilich richtet

sich der Leviathan gegen den „Geist Roms". Aber sofort verallgemeinert sich ihm das Problem: „Denn es ist nicht der römische Klerus allein, der prätendiert, daß das Reich Gottes von dieser Welt sei und deshalb eine Macht darin in Anspruch nimmt, die sich von der des bürgerlichen Staates unterscheidet[3]." Auch die Stellung der Universitäten im Staat hat sich der neuen Einsicht anzupassen.

In seiner uneingeschränkten Selbstherrlichkeit habe daher dieser die Pflicht, sich vor allem der Stätten kirchlicher Lehre, und das eben waren die Universitäten, zu bemächtigen. Ihren Geist soll fortan nichts als die Rücksicht auf die Erkenntnis bestimmen; damit würde dem Frieden nicht minder als der Wahrheit gedient und weder das Wort Gottes noch die guten Sitten verletzt. Allenthalben sind die Spuren dieser theoretischen Einsichten an Hobbes' politischer Haltung zu entdecken. Ohne seine ursprüngliche Gesinnung auch nur im geringsten zu schmälern, nimmt er doch in unzweideutiger Weise gegen die auf eine gewaltsame Änderung der republikanischen Staatsform gerichteten Umtriebe der Königspartei Stellung. Ebenso findet die damals oft verhandelte Frage über die Voraussetzungen, unter denen ein Untertan dem Eroberer Gehorsam schuldet, bei ihm eine grundsätzliche, der royalistischen Tagespolitik freimütig entgegentretende Erörterung. Gilt ihm aber auch Eroberung als Quelle des Rechtes und der Verpflichtung zu Gehorsam, so bekämpft er doch die auf seiten der Eroberer verbreitete Anschauung, daß aus der Pflicht zum Gehorsam eine Rechtfertigung vergangener Handlungen des Eroberers folge.

Der Begriff der Souveränität, nicht aber die besondere Gestalt, in der sie sich geschichtlich und politisch darstellen mag, bleibt eben auf der ganzen Linie Hobbes' eigentliches Problem. Er mußte nach Lage der Dinge von Freunden und Gegnern mißverstanden werden. Beide sahen in Hobbes weit mehr, als es in den Tatsachen begründet war, den Politiker des Tages. Und so drängt sich denn schon frühzeitig an die Stelle objektiver Würdigung seiner Bestrebungen das Schlagwort; — das parteipolitische, und wo dieses versagte, das theologische und religionspolitische. Er war hier als Freigeist gefeiert, dort als „Atheist" verschrien; hier von dem hohen Klerus und den „Papisten" verfolgt, dort von den Gönnern der Aufklärung

beschützt und gefördert. Schließlich aber überwog die Gegnerschaft und Hobbes mußte nicht nur den ärmlichen Hof des „Königs der Schotten" meiden, sondern Paris, ja Frankreich fluchtartig verlassen. Seine Landsleute sollen bei den französischen Behörden einen Haftbefehl gegen ihn erwirkt haben, und manches Anzeichen verriet, daß auch der französische Klerus an dem Verfasser des „Leviathan" Rache nehmen würde[4]. Zudem hatte dieser allen Grund, die Feindschaft der „Royalisten" zu fürchten. So entschloß sich denn der vierundsechzigjährige, von einem schweren Magenübel heimgesuchte Mann zur schleunigen Rückkehr in die Heimat, nachdem er noch kurz vorher in Paris die Thronbesteigung Ludwigs XV. erlebt hatte. Eine elfjährige Verbannung hatte damit ihr Ende erreicht. Die Mühseligkeiten und Gefahren der Reise[5] sind bald vergessen. Der Philosoph erklärt seine Unterwerfung unter die neue Staatsgewalt und wendet sich sofort seinen Studien zu. Inzwischen überstürzen sich — von Hobbes mit scharfer Kritik beobachtet — die politischen Begebenheiten. Seine Forderungen hinsichtlich der Stellung der Kirche im Staate erscheinen nunmehr erfüllt. Die von der Regierung verkündete Gewissensfreiheit findet seine uneingeschränkte Billigung. Die Emanzipation von der päpstlichen Gewalt, der Sieg der Presbyterianer über den Episkopat, schließlich die Befreiung der Kirche von der Vorherrschaft der Presbyterianer bezeichnen ihm die entscheidenden Etappen auf dem Wege zur endgültigen Sicherung der Gewissensfreiheit[6]. Aber auch im Lager Cromwells wächst das Ansehen des Philosophen zusehends. Der Protektor selbst scheint sich rückhaltslos zu Hobbes' Theorie von dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat zu bekennen. Ob er ihm wirklich, wie gelegentlich berichtet wird[7], ein hohes Staatsamt angeboten habe, ist zweifelhaft. Fest steht aber, daß Hobbes, der Verteidiger „königlicher Rechte", dem Manne, der selbst „königliche Rechte anstrebte", wenn auch nur mit einer gewissen Zurückhaltung, seinen persönlichen Respekt erwies[8].

Indessen, neben den großen politischen und staatstheoretischen Fragen fesseln Hobbes in dieser Zeit vor allem die gewichtigen physiologischen Probleme, wie sie sich an den Namen William Harveys knüpfen. Der berühmte Erforscher des Blutkreislaufes

gehört mit einer Reihe hervorragender Ärzte zu dem intimen Freundeskreis des Philosophen. — Das Jahr 1653 führt ihn auf das Landgut seines Freundes und früheren Schülers, des Grafen von Devonshire. Er verläßt es während der nächsten Jahre nur, um einen Teil des Frühlings und des Sommers in London zu verbringen. In ungehemmter und angeregter wissenschaftlicher Arbeit werden hier wie dort alte Beziehungen erneuert, neue, nicht minder wichtige angeknüpft. Sein politisches Interesse aber konzentriert sich in dieser Zeit ganz auf das große religions- und erziehungspolitische Problem einer Reform der Universitäten. Cromwells Plan, im Norden Englands eine neue, gemäß den Grundsätzen der Gewissensfreiheit organisierte Universität zu begründen, stellt Hobbes, von einer Reihe gelehrter Freunde unterstützt[9], den Gedanken einer Umwandlung der schon bestehenden entgegen. Der Kampf mit den Gegnern gewinnt immer schärfere Formen. Die Lehren des Philosophen, und zwar nicht nur die staats- und religionstheoretischen im engeren Sinne, werden zur Zielscheibe heftiger Angriffe, und manche Schmähschrift wendet sich, freilich mit dem Erfolg, daß „er nur desto mehr gelesen ward[10]“, gegen den „Leviathan“.

Auf bemerkenswerte und problemgeschichtlich besonders bedeutungsvolle Weise aber spielt dieser Streit herein in die Frage nach Hobbes' Stellung zum Begriff der mathematischen Analysis. Mit einem seiner heftigsten Widersacher im Kampf um die Frage der Universitäten, dem Astronomen Seth Ward[11], verbündet sich nämlich der presbyterianische Mathematiker John Wallis. Hobbes erblickt in ihm lediglich den Verfechter geistlicher Interessen, den durch klerikale Vorurteile verblendeten Gegner seines Grundsatzes, daß die Universitäten nicht mehr Stätten sein sollten, wohin die jungen Leute „von ihren Eltern wie zur Erlernung eines Gewerbes gesandt werden, damit sie sich damit später ihr Brot verdienen“, sondern Orte „für edelbegabte Männer, die da in Freiheit, über ihre Zeit zu verfügen, die Wahrheit um ihrer selbst willen lieben[12]“. Doch hat Wallis' Gegnerschaft noch ganz andere, und zwar logische Motive. Hobbes entbehrt — es soll davon in späteren Zusammenhängen ausführlicher gehandelt werden — der restlosen Klarheit über Umfang und Bedeutung der mathematischen Ana-

lysis. Die Auflösung der Gesetzlichkeit von Figuren in diejenige der Zahl erscheint ihm wie eine Schmälerung der methodischen Reinheit der Geometrie. Er hält deren Folgerichtigkeit für gefährdet, wenn versucht wird, sie der ihrem Wesen anscheinend fremden Norm der Zahl zu unterwerfen: eine Wissenschaft von der „Zahl" gilt ihm andererseits für unfähig, spezifisch geometrische Probleme zu bewältigen. Er befürchtet, wo dieses Ziel erstrebt wird, einen inadäquaten Gebrauch ihres Begriffes. Kurz, er verkennt die Universalität und Bedeutung des Begriffes der Funktion. Hier vor allem setzt die Polemik Wallis' ein[13]. Er vertritt Hobbes gegenüber, ohne freilich an dessen philosophische Analyse auch nur von fern heranzureichen, einen methodisch reiferen Typ mathematischer Einsicht. Er verficht einen logisch geklärten Begriff der Ordnung; denjenigen, den im letzten Grunde Hobbes' eigene Lehre fordert. Denn das methodische Ideal des Denkers, alles auf seine Bedingungen hin zu prüfen, oder besser gesagt, nichts als Gegenstand der Erkenntnis zuzulassen, was nicht grundsätzlich auf seine Bedingungen hin geprüft werden kann, ist nur zu verwirklichen, wenn der Begriff der Ordnung eine über jedes Maß sonderwissenschaftlicher Beschränkung hinausgreifende Verallgemeinerung erfährt; wenn er die Bestimmtheit des Raumes und der Zahl in der höheren logischen Einheit eines beide umspannenden Prinzips verbindet. Auf dem Hintergrunde dieser Zusammenhänge nun gewinnt Hobbes' Konflikt mit Wallis, auch wo es sich zunächst um die kulturpolitische Frage der Universitätsreform allein zu drehen scheint, tiefere Bedeutung. Er enthüllt die Vielgestaltigkeit und den Stufenreichtum der Motive, an denen sich in allmählicher Entwicklung die wissenschaftliche Überzeugung des Denkers gestaltet[14].

Weniger bedeutsam erscheint Hobbes' Fehde mit dem Bischof Bramhall. Ihr Gegenstand ist die Frage nach der Freiheit des Willens; ihre Veranlassung eine mündliche Auseinandersetzung an der Tafel des Hobbes nahe befreundeten Marquis von Newcastle, auf dessen besonderen Wunsch der Denker einige, ausdrücklich für den persönlichen Gebrauch seines Freundes bestimmte Aufzeichnungen über das Problem macht. Durch eine Indiskretion wird die Abhandlung in einigen Abschriften

verbreitet, ja ein gewisser John Davies ergänzt sie durch eine antiklerikale Vorrede. Die Folge ist eine Replik des Bischofs und eine Erwiderung Hobbes', der schließlich sämtliche Akten des Streitfalles, um ihn dem unbefangenen Urteil der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, herausgibt[15]. Ende der fünfziger Jahre faßt dann Hobbes seine Anklagen gegen den Klerus unter dem Titel einer Historia ecclesiastica in 1123 Distichen zusammen. Sie sind erst posthum erschienen. Der Herausgeber, Thomas Rymer, rühmt in seinem Vorwort die Unabhängigkeit des Hobbesschen Denkens. Keine Schule könne den Philosophen für sich in Anspruch nehmen; keiner Sekte habe er sich verschrieben; keiner Partei dürfe er zugezählt werden; kein Lehrer bestimmte seine Stellungnahme zu den Problemen.

Allein so sehr ihn auch zeitweilig diese polemischen Zwischenfälle in Anspruch nehmen mochten, niemals haben sie ausgereicht, den Umkreis seiner persönlichen und wissenschaftlichen Interessen zu erschöpfen. Jene fesselte, weit mehr als es die polemischen Auseinandersetzungen vermocht hatten, ein bedeutsamer und reicher, in seinen sachlichen und menschlichen Motiven noch lange nicht ausreichend gewürdigter Briefwechsel mit einer Reihe hervorragender Franzosen — allen voran mit dem scharfsinnigen Pierre Gassendi und einer Gruppe ausgezeichneter Mathematiker und Mediziner[16]; diese blieben unentwegt auf die großen systematischen Aufgaben gerichtet, deren Bewältigung sein Lebenswerk sein sollte.

1665 erscheint dessen erster Teil: „De corpore". Es enthält Hobbes' Erkenntnislehre und Naturphilosophie. 1656 folgt die englische Übersetzung des Werkes mit einigen Veränderungen und Zusätzen — darunter die Auseinandersetzung mit Wallis, die Anwendung der Analysis auf die Geometrie betreffend. 1658 schließt Hobbes den zweiten Teil seines Systems ab: „De homine". Er glaubte damit einen Strich unter sein Lebenswerk machen zu können. Allein, „das Benehmen derer, die aus den Wissenschaften Profession machen", zerstört seine Hoffnungen. Er beschließt, „die Feder festzuhalten[17]".

Inzwischen geraten die politischen Ereignisse aufs neue in Fluß. Als Greis erlebt Hobbes den Sturz der Republik. Die Partei der Stuarts gewinnt die Gewalt zurück, und der

einstige Schüler des Philosophen hält als König Karl II. seinen feierlichen Einzug in London. Der König nimmt von Hobbes' Anwesenheit Kenntnis, läßt sogar dessen Porträt malen[18] und es in seinem Arbeitszimmer anbringen. Alsbald aber lockern sich die Beziehungen des Denkers zum Hofe. Die Anfeindungen seiner Gegner werden heftiger denn je und steigern sich vielfach zu gehässiger Verdächtigung seines Charakters. Hobbes ward als „Freidenker" gebrandmarkt. „Freidenkerei" aber bedeutete in der Sprechweise der Zeit Liederlichkeit und moralische Gesinnungsschwäche. Auch der Streit mit Wallis nahm seinen Fortgang. Wie weit es dieser gewichtige Gegner verschuldet haben mochte, daß des Denkers Name unter denen der Mitglieder der Royal Society fehlte, läßt sich schwer sagen. Sicher ist nur, daß Hobbes' Beziehungen zu dieser Gesellschaft — vielleicht weil in ihr die alten Reformpläne des Philosophen für die Universitäten recht eigentlich Verwirklichung fanden — stets die freundlichsten gewesen sind[19]. Den Vorwurf, seinen „Leviathan" nur zur Unterstützung Cromwells verfaßt zu haben, parierte Hobbes schon 1662 in einer Dedikation seiner „Sieben philosophischen Probleme" an den König sowie in der zur gleichen Zeit verfaßten, aber erst posthum herausgegebenen, zur Aufklärung der breiteren Öffentlichkeit bestimmten Schrift „Betrachtungen über Ruf, Loyalität, Sitten und Religion des Thomas Hobbes". Doch verfehlten seine Bemühungen zunächst ihr Ziel. Das von der bischöflichen Partei gelenkte Haus der Gemeinen beschließt im Rahmen einer Untersuchung von „Mißbräuchen in der Presse" u. a. auch eine strenge Prüfung des „Leviathan". Hobbes fürchtet — nicht ohne Grund — für seine persönliche Sicherheit und tritt in einer „Historischen Erzählung, betreffend Häresie und deren Bestrafung" den Nachweis der Rechtswidrigkeit des genannten Beschlusses an. Weder habe es zur Zeit der Abfassung des „Leviathan" eine Autorität zur Beurteilung jenes Verbrechens gegeben, noch auch habe nach Auflösung des „hohen Kommissionshofes" der Königin Elisabeth irgendein Gericht die Befugnis, eine Lehre als häretisch zu brandmarken. Die gründlichen juristischen Studien, die die Abfassung dieser Schrift begleiten, verdichteten sich zu dem bedeutsamen Fragment „Dialog über das englische gemeine Recht". Indessen, die

Aktion des Hauses der Gemeinen verlief im Sande[20]. Freilich dem Philosophen wird auf königlichen Befehl die Druckerlaubnis entzogen. Nur noch eine lateinische Übersetzung des „Leviathan" konnte, teilweise umgearbeitet, 1668 in Amsterdam erscheinen.

Spinozas „Theologisch-politischer Traktat" macht auf Hobbes, weil er in ihm, trotz aller Gegensätzlichkeiten, wesentliche Elemente seiner eigenen Lehre von Staat und Kirche wiedererkennt, den tiefsten Eindruck. Achtzigjährig verfaßt er unter dem Titel „B e h e m o t h" eine die Zeit zwischen 1640 und 1660 umspannende Geschichte des „Langen Parlaments". Auch für dieses Werk ward ihm, trotz persönlicher Bitten beim König, die Druckerlaubnis versagt, und erst seit 1889 ist es, von Ferdinand Tönnies herausgegeben, in unverstümmelter Gestalt der Forschung allgemein zugänglich. Es eröffnet in dialogischer Form bemerkenswerte geschichtsphilosophische und im theoretischen Sinne des Wortes politische Ausblicke. Zwar beschränkt es sich allenthalben auf die Erörterung konkreter Verhältnisse, und es dreht sich in ihm durchwegs um Sonderfragen der zeitgenössischen englischen Politik. Aber überall weisen diese über sich selbst zu allgemeineren Gesichtspunkten hinaus. Es enthält eine Erklärung für die Ursachen der kirchlichen Macht, Erwägungen über die Rolle der Universitäten bei Betätigung und Erhaltung dieser Macht, die Gründe der Abhängigkeit politischer Entscheidungen von kirchlichen Gesichtspunkten, Betrachtungen über die Bedeutung großer stehender Heere für Begründung, Befestigung und Wandel der souveränen Gewalt. — Siebenundachtzigjährig versucht sich Hobbes noch in einer Übersetzung Homers, den er in gereimten Jamben — mit einer Einleitung über die Vorzüge der Epik — herausgibt[21]. Bis in sein einundneunzigstes Lebensjahr erhält er sich so an Geist und Körper gesund und elastisch. Drollige Einzelheiten aus dem Leben des Greises — Spielen auf der Baßgeige und nächtliche Sologesänge — lassen das Gesamtbild seiner Persönlichkeit nur noch anziehender erscheinen.

Nie war das berühmte Wort von Alter und Weisheit besser angewandt als hier. In seinem Alter erreicht der Spätgereifte in der Tat erst den Gipfel des Lebens. Seine wissenschaftliche Überzeugung gewinnt den Höhe-

punkt ihrer Festigkeit. Seine Gedanken haben an Schärfe so wenig eingebüßt wie seine Ausdrucksweise an knapper Plastizität und Kraft. Offenen Sinnes steht er der Welt gegenüber. Mit überlegener Ruhe und heiterer Gelassenheit beurteilt der Vielerfahrene Dinge, Menschen und sich selbst. Ein tief in seinem Wesen wurzelnder Humor vergoldet dabei ihm wie denen, die sich seine Freunde nennen durften, das Dasein. In behaglicher Zufriedenheit genießt er den Ruhm und die Bewunderung, die sich allmählich an seinen Namen knüpfen; die bescheidenere, von der Wärme persönlicher Freundschaft getragene Bewunderung, die ihm seine nähere Umgebung zollt, und die stürmischere, mehr sachliche, deren Kunde von allen Seiten her, zuvörderst aus Frankreich und Italien, auf den mannigfachsten Wegen und in ehrenvollsten Formen zu ihm dringt. Am 4. Dezember 1679 verschied er nach kurzer, schwerer Krankheit. „Ich bin froh, ein Loch zu finden, um aus dieser Welt herauszukriechen“ — soll eine seiner letzten Äußerungen gewesen sein.

I. DIE METHODISCHEN GRUNDLAGEN

Es ist für die unbeirrbare systematische Strenge des Hobbesschen Denkens bezeichnend, daß ihm das Problem des Staates nicht als isolierte Aufgabe entgegentritt. Zwar hatte ja auch das christliche Mittelalter, gerade auf den Höhen seiner philosophischen Entwicklung, die Lehre vom Staat nur als eine Besonderung allgemeinerer philosophischer Aufgaben aufzufassen vermocht. Nur im Hinblick auf das metaphysische Gefüge der Welt, nur unter dem Aspekt der dieses Gefüge bestimmenden göttlichen Wesensfülle gewann für das mittelalterliche Denken auch die Frage nach dem Begriff des Staates ihren Sinn und ihre Stelle. Allein der Punkt, an dem Hobbes seine Lehre vom Staat dem systematischen Umkreis philosophischer Probleme eingliedert, ist besonders ausgezeichnet. Sie wird ihm ein Teil seiner Erkenntnistheorie. Oder genauer gesagt: aus der Antwort auf die sich selbst rechtfertigende, jeder metaphysischen Begründung grundsätzlich ausweichende Frage, was Erkenntnis sei, entspringen ihm Methoden und Ergebnisse seiner staatsphilosophischen Überlegung. So unerläßlich jene Frage ist, so unausweichlich folgen aus ihr diese Methoden und Ergebnisse. Hobbes nimmt damit den Faden einer Überlieferung auf, den kein Geringerer als Platon angesponnen hatte. Es gilt ihm, die Aufgaben des Staates auf ihren Begriff zu bringen, d. h. sie objektiv einsichtig zu machen und sie damit dem „subjektiven" Bereich des Zufalls und der menschlichen „Interessen" zu entrücken. Ist das gelungen, so erscheint der Begriff des Staates gerechtfertigt; dann gewinnen die Aussagen über ihn den denkbar höchsten Wert wissenschaftlicher Gewißheit: die Lehre vom Staate hat die methodische Höhe der Geometrie erreicht.

Nach zwei Richtungen hin sind somit Hobbes' Erwägungen bestimmt. Die eine kennzeichnet sich durch

den Ausblick auf das in seiner vollen Ursprünglichkeit ergriffene Problem der Erkenntnis; die andere durch das Verhältnis zur Methode Euklids, vor allem auch wie sie Hobbes in den gewaltigen Leistungen der zeitgenössischen Naturwissenschaft wiederzufinden glaubte. Freilich, beide Richtungen weisen schließlich nach einem Ziel. Gerade weil Hobbes, als echtes Kind seiner Zeit, das Problem der Erkenntnis nicht aus dem Auge verlieren konnte, mußten ihm die klassischen Leistungen der Galileischen Mechanik zur Richtschnur seines Verhaltens werden. Denn diese Leistungen waren in dem Bewußtsein vollbracht worden, daß sie auch methodisch ein Neues bedeuten. Und das Neue lag in dem Bezug auf das Verfahren Euklids. Die Physik sollte diesem Verfahren gemäß umgestaltet werden; sie sollte vermittels seiner einen veränderten logischen Sinn erhalten. Das Große nun an Galilei, dasjenige, um dessen willen Hobbes ihm höchste Bewunderung zollte, war dies, daß es ihm gelungen ist, die Form und den Ansatz zu finden, um die Geometrie den Aufgaben der Physik dienstbar zu machen. Den entsprechenden Ansatz nun für das Problem des Staates zu entdecken, war das Ziel Hobbes'. — Auch für seine Problemstellung mußten darum Erkenntnislehre und Geometrie eins werden. Oder anders gesagt: nur im Hinblick auf die Frage, was Erkenntnis ist, können die Erscheinungen des staatlichen Gemeinschaftslebens auf die Höhe gegenständlicher Einsicht gebracht werden. Nur in der Frage der Geometrie aber enthülle sich die Antwort auf jene Frage. Eine wirkliche Theorie des Staates wird darum nur „geometrisch" sein können. Weil sie nun aber eine geometrische Behandlung des Staates ist, gewinnt in ihr auch der Begriff der Geometrie einen eigentümlichen Sinn. Sie fällt hier im wesentlichen zusammen mit der Untersuchung der Bedingungen, unter welchen die Einsicht in den Begriff des Staates und damit der Staat selbst stehen müssen.

Es springt in die Augen, welche Bedeutung diese Gedanken für das Verständnis des Begriffs der Methode überhaupt gewinnen, welche Rückwirkungen sich andererseits aus dem strengen Festhalten an dem ursprünglichen Sinn des Wortes „Geometrie" für den Begriff des Staates werden ergeben müssen. Indessen, der Versuch, diese

Fragen jetzt schon zu entscheiden, würde das Verständnis mehr verdunkeln als fördern. Genug, wenn die Forderung als solche, die Lehre vom Staat müsse Geometrie werden, Sinn und Bestimmtheit erhält; wenn sie als Besonderung jener allgemeineren Forderung begriffen ist, alles nach geometrischer Methode zu behandeln; wenn der Hobbessche Gedanke, daß auch der Staat als Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung „geometrische" Charaktere aufweisen müsse, in seinen allgemeinsten methodischen Bezügen durchschaut ist. Augenblicklich drängt eine andere, mehr geschichtlich gerichtete Frage nach Klärung.

In welcher Form wird Hobbes die Erkenntnis zum Problem? Über welche Mittel verfügt er, das Recht der Erkenntnis zu begründen und deren Umkreis abzustecken? Entscheidende Bedeutung gewinnt für ihn zunächst der Nominalismus seiner Oxforder Lehrjahre. Dieser Nominalismus ist von eigentümlicher Art. Ohne von dem mittelalterlichen grundsätzlich abzuweichen, unterscheidet er sich doch von diesem in einigen wesentlichen Zügen. Der mittelalterliche Nominalismus gipfelt in dem Gedanken, daß die „Universalien", d. h. die Begriffe, soweit sie Gattungen und Arten repräsentieren, der Objektivität entbehren. Und Objektivität bedeutet dem Mittelalter Realität. Realität besitzen nur Individuen; Begriffe sind lediglich *„nomina"*, bestimmt, das Gleichartige an den Individuen zusammenfassend zu bezeichnen und die Individuen in solchem Sinne zu vertreten. Verneint nun das Mittelalter den Realitätswert des Begriffs, so leugnet Hobbes den Erkenntniswert des dem Begriff zugeordneten Wortes. Nur aus der Einstellung auf die Sache entspringt für Hobbes Einsicht, nimmer aber aus dem „dialektischen" Widerstreit der Worte. Wohl hat im Dienste der Erkenntnis auch das Wort seine Stelle: Worte sind „weiser Menschen Rechenpfennige". Aber freilich, „den Narren sind sie Geld, das nach der Autorität alter Doktoren geschätzt wird". Der Hobbessche Nominalismus bedeutet die Ablehnung der mittelalterlichen Dialektik. Er ist ein bewußtes Bekenntnis zu dem Motiv der Methode. Methode aber bedeutet Gegenständlichkeit. So gipfelt Hobbes' Nominalismus in der Idee der Gegenständlichkeit. Wo der mittelalterliche Nominalismus das Gegen-

ständliche im Individuum, allenfalls dem individuellen Erlebnis, vor allem der Wahrnehmung, gesucht hätte; wo sich das Mittelalter bei der Behauptung von der Realität des Individuellen beruhigt haben würde — da tritt für Hobbes in dem Motiv der Gegenständlichkeit das Problem des Begriffs der Realität in den Vordergrund.

Die Einflüsse der philosophischen Renaissance liegen hier offen zutage. Denn allenthalben geht auch sie auf jenes Motiv und dieses Problem[22]. Ihr Ziel ist Erkenntnis in einem zwiefachen Sinne des Wortes. Sie strebt nach Erkenntnissen, um vermittels ihrer zugleich den Begriff der Erkenntnis zu sichern. Sie treibt Wissenschaft um des Sinnes der Wissenschaft selbst willen. Ihr wird, ganz wie der Antike, die Wahrheit selbst zur Aufgabe; nur sucht sie zum Unterschied von jener den Begriff der Wahrheit in der lebendigen Arbeit der Forschung zu ergreifen und festzuhalten. So verschmelzen ihr in dem Streben nach dem Begriff der Gegenständlichkeit Wissenschaft und Wissenschaftslehre zu einer höheren methodischen Einheit, die ihr adäquates Symbol in der Geometrie, allgemeiner in der Mathematik, findet. Denn wenn irgendwo, so sind hier Forschung und Objektivität eins, fallen hier Streben nach Wahrheit und Einsicht in ihr Wesen, d. h. Verständnis der Bedingungen ihrer Verbindlichkeit zusammen. Ganz so bei Hobbes. Indem ihm die Erforschung der Wahrheit zur „geometrischen" Aufgabe wird, verknüpft er Wissenschaft und Logik zu einer unlösbaren Einheit. Oder anders gesagt: weil er in aller wissenschaftlichen Forschung eine „geometrische" Aufgabe erblickt, knüpft sich ihm das Schicksal der Logik als der Lehre von der Wahrheit an dasjenige der forschenden Wissenschaft. Ein neuer Begriff der Logik erwächst daraus; einer Logik, die nach den Grundsätzen Euklids verfährt. „Ich weiß, daß derjenige Teil der Philosophie, der sich auf Linien und Figuren bezieht, in guter Ausbildung uns von den Alten überliefert worden ist und zugleich auch ein herrliches Muster der wahren Logik, wodurch sie ihre vorzüglichen Theoreme haben erfinden und demonstrieren können[23]." Es ist eine Logik, die nicht nur Vorgegebenes zu verknüpfen vermag, sondern planmäßig Neues schafft; die nicht nur bezwingt, sondern belehrt; eine schöpferische und gerade darum

wissenschaftliche Logik, eine Logik der *„inventio"*. Es ist die besondere Bedeutung des Hobbesschen Nominalismus, daß er die Forderung einer solchen Logik in sich schließt. Und es ist der besondere Sinn seiner Lehre vom Staate, daß sich an diesem, als an einem Gegenstand von besonderer Beschaffenheit, die methodische Kraft der neuen Logik bewährt. Damit aber gewinnt auch jene Lehre neue und erhöhte Bedeutung. Sie wird zum Träger neuer methodischer Werte und kann ihren eigentümlichen Motiven nach nur im Zusammenhang der Hobbesschen Logik gewürdigt werden.

Diese letztere nun auf eine kurze Formel zu bringen, ist unmöglich. Es ist eine scheinbare Konzession Hobbes' an die Logik des Mittelalters, daß er nach gemeinsamen Merkmalen sucht, um den — realen — Einzeldingen „Namen" zu geben. Aber sofort entfernt er sich von jener Logik, wenn er dazu übergeht, den Begriff des „wahren Satzes" zu kennzeichnen. Über die Wahrheit von Sätzen entscheidet vor allem die bedingungslos eindeutige Zuordnung von Namen zu Sachen. Nur unter dieser Voraussetzung kann durch Sätze, d. h. durch Erkenntnis, über Sachen irgend etwas entschieden werden; nur unter dieser Voraussetzung sind Sachen erkennbar. Und jene schlechthin eindeutige, der Strenge der Wissenschaft genügende Zuordnung ist wieder nur da gewährleistet, wo sie auf D e f i n i t i o n e n beruht. Das aber tut sie in willkürlicher Festsetzung des Gebrauchs der Namen. — Indessen, Hobbes steht viel zu sehr im Banne der mathematischen Denkweise, um unter „Willkür" Unbestimmtheit und Grundsatzlosigkeit zu verstehen. Sie gilt ihm im Gegenteil als Ausdruck derselben „methodischen Freiheit", vermittels deren sich der Mathematiker seinen Ausgangspunkt wählt. Und so bezeichnet diese „methodische Freiheit" recht eigentlich das höchste Maß sachlicher Gebundenheit. Freilich, solche sachliche Gebundenheit ist von ideeller Art. Nicht die Dinge zwingen zur Anerkennung eines bestimmten „Namens" oder bestimmter Kombinationen von „Namen". Wohl aber erscheint solche Anerkennung an die Voraussetzung geknüpft, daß durch sie V e r h ä l t n i s s e der Dinge und damit die Dinge selbst ihre Bestimmung erfahren. Nur dann taugt m. a. W. ein Name oder eine Kombination von Namen zur Erkenntnis, wenn sie — im-

mer freilich nur in dem strengen Sinne jener sachlichen Gebundenheit, die im Begriff der „methodischen Freiheit" liegt — „willkürlich" sind. Dann aber „schaffen" sie auch ihren Gegenstand; d. h. sie tun dasselbe, was der Mathematiker tut, wenn er seine Gebilde, um sie zu erkennen, schaffend definiert. Eine „Kugel" gilt ihm nicht eher als verstanden, bevor er sie in „willkürlicher" Kombination elementarer Bestimmungselemente vor seinem geistigen Auge hat erstehen lassen. Ist sie erst einmal aus der angenommenen Drehung eines Halbkreises um eine feste Achse begriffen, so sind es mit Notwendigkeit auch alle ihre Eigenschaften. Dann aber ist sie selbst bestimmt, denn es ist ihr B e g r i f f gebildet[24]. So deckt sich die Gewißheit hinsichtlich der Kugel mit der Bestimmtheit ihres Begriffs. So „ist" sie recht eigentlich vermöge dieser ihrer Bestimmtheit, und so kann sie nur als e r k a n n t gelten, sofern sie als Gedankending „erschaffen" gedacht wird. Nie kann daher die beschreibende Aufzählung von Merkmalen ihrer E r k e n n t n i s gleichkommen. Denn nie kann damit wirkliche Bestimmtheit ihres Wesens, das in ihrem Begriff beschlossen ist, erzielt werden. Sie ist begriffen und bestimmt, d. h. sie „ist" nur als Gegenstand schöpferisch „willkürlicher" K o n s t r u k t i o n. Objekt der Erkenntnis ist demnach nur, was als Gewordenes erfaßt wird, wessen „Werden" sich nach Grundsätzen vollzieht; was Ideen gemäß gestaltet ist, die der Geist in sich selbst entdeckt, und eben darum in voller Freiheit entwickelt[25].

Nicht zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie taucht bei Hobbes der Gedanke auf, daß „D e n k e n" „R e c h n e n" bedeute. Wohl aber erhält er hier im Ausblick auf den Begriff der Erkenntnis eine charakteristische Erweiterung und Vertiefung. „Denken" ist „Rechnen" nicht allein, weil es von einmal gesetzten Ausgangspunkten in streng vorgezeichneten Schritten weitergeht; nicht nur, weil es einer Zusammenfügung und Sonderung von Elementen gleichkommt, wie sie in Addition und Subtraktion ihren schärfsten Ausdruck finden; — sondern schon insoweit, als sich in der eigentlichen Form alles wirklichen, d. h. Erkenntnis erzielenden Denkens, in der Definition, der Denktypus der Mathematik offenbart. Weil nun aber Erkennen für Hobbes konstruierend-schaffendes Definie-

ren bedeutet, gewinnt für ihn die Definition, und mit dieser der Begriff, einen neuen Inhalt. Nur in jenem oben gekennzeichneten methodischen Sinn des Wortes kann die Definition „willkürlich" genannt werden; d. h. nur in strenger methodischer Bindung an das Motiv der Gegenständlichkeit und im radikalen Gegensatz zum „Zufall". Die Definition ist „willkürlich", soweit sie Schöpfung, soweit sie Konstruktion bedeutet. Ebensoweit aber ist sie das Widerspiel der „Realität"; ebensoweit entspricht sie der „Wahrheit". Sie hörte auf, Definition und damit im definierten Sinn des Wortes „willkürlich" zu sein, wenn sie sich dem Zufall der Laune oder den „Tatsachen" der sinnlichen Erfahrung überließe. Ihre Rolle erschöpft sich nicht darin, Gegebenes nach Ähnlichkeit und Verschiedenheit zu gliedern; vielmehr setzt sie Bedingungen, unter welchen Gegebenes als solches überhaupt erst „möglich", unter denen etwas „gegeben", also „wirklich" ist. Sie betrachtet m. a. W. das Gegebene als Gewordenes und ebendarum im Hinblick auf die Bedingungen seiner Entstehung; sie baut es aus diesen Bedingungen auf; sie erfaßt in ihnen die Bedingungen seiner „Realität". Ja, sie erschafft das Gegebene in dieser seiner Realität, indem sie es aus seinen letzten, elementaren, mit der Besinnung des Geistes auf sich selbst geforderten Bestimmungselementen erstehen läßt. Jede wirkliche Definition verfährt also „genetisch". D. h. sie ist in dem gleichen Maße, in dem sie auf Erkenntnis und Wahrheit, auf allseitige gegenständliche Bestimmtheit und auf Wirklichkeit abzielt, A n a l y s i s. Erkenntnis und Definition bedeuten in Rücksicht auf ihre Funktion, Wirkliches aus seinen Bedingungen zu begreifen und damit zu schaffen, Wechselbegriffe. Jedes wirkliche Verfahren der Erkenntnis ist Analyse. Sie bestimmt den Begriff der Wirklichkeit nicht minder als den der Wissenschaft, der Tatsachen und ihrer Erforschung. Nur wo es etwas im Sinne der Definition „aufzulösen" gibt, kann von Gegenständen der Erkenntnis die Rede sein. Damit aber erscheint der Begriff der Wissenschaft mit aller nur wünschenswerten Schärfe gekennzeichnet. Wissenschaft ist ein anderes als Wissen um Tatsachen. Erkenntnis bedeutet nicht Kenntnisnahme von etwas. Wissenschaft und Erkenntnis bedeuten vielmehr ein Wissen um Bedingungen, und so-

weit Bedingungen Ursachen sind, ein Wissen um Ursachen. Denn sie sind allgemein ein Wissen um die „Entstehung" von Tatsachen, vor allem derjenigen, die von uns selbst geschaffen sind; mag es sich um das Ziehen von Linien handeln, wodurch Eigenschaften geometrischer Gebilde bestimmt werden, oder mögen Gegenstände wie Recht und Unrecht zur Erörterung stehen, „deren Prinzipien, nämlich die Gesetze und Verträge" wir ebenfalls „selbst geschaffen" haben[26].

Man erkennt die gewaltige Erweiterung, die der Begriff „Entstehung" unter solchen Voraussetzungen erfahren mußte; die tiefe Wandlung, die sich vermittels seiner auch hinsichtlich des Begriffes der Wirklichkeit vorbereitet. Als „wirklich" im methodisch strengen Sinn der Erkenntnis kann von nun an nur gelten, was in seinen Bedingungen durchschaubar und in diesem Sinne „möglich" ist. Nun nennt der Philosoph dasjenige, was dieser Voraussetzung genügt, „Körper". Nur „Körper" sind daher für ihn mögliche Gegenstände der Erkenntnis, nur „Körper" sind „wirklich". Wir halten an diesem Punkte inne, um eine Reihe unerläßlicher Schlußfolgerungen zu entwickeln. Die erste bezieht sich auf Hobbes' sogenannten „Materialismus". Wer ihn aus jenen Sätzen über den „Körper" herauszuhören glaubt, der irrt. Denn er übersieht den eigentümlichen methodischen Sinn, den Hobbes mit dem Worte „Körper" verbindet. Dieses Wort bezeichnet nämlich alles, was einer Aufhellung seiner Bedingungen zugänglich, alles was „möglich", alles, was analysierbar ist. Auch Gedankendinge, auch ideelle Gebilde, wie Recht und Staat, sind für ihn „Körper" und als Körper „wirklich" — nicht, weil sie durch den Begriff der Materie bestimmt werden, auch nicht, weil der Denker einer Art von „geschichtsphilosophischem Materialismus" huldigt, sondern ausschließlich aus dem logischen Grunde, daß sie auf ihre „Möglichkeit" hin geprüft, in ihren sachlichen Bedingungen erfaßt, d. h. definiert werden müssen. „Körper" heißt alles, was im Sinne der Analyse auseinanderzulegen, was in diesem Sinne „teilbar" ist. Somit bedeutet Teilung nicht Zerklüftung in Bruchstücke, nicht Zerstückelung, sondern die Aufsuchung logisch einfacher, d. h. solcher Elemente, aus denen ein Ganzes im Sinne des objektiven Verständnisses, d. h. der Definition,

des genetischen Konstruierens aufgebaut zu denken ist. Deshalb ist denn auch Hobbes' Werk „De corpore" in erster Reihe nicht Physik, sondern Logik; oder doch Physik nur insofern, als es deren Grundlagen, deren eigentümlichen methodischen Sinn aufzudecken und festzuhalten sucht.

Damit aber gewinnt das hypothetische Urteil eine besonders bevorzugte Stellung für alle Erkenntnis und Wissenschaft. Ist es doch die Form des Bedingungssatzes, die Form der Aussage über „Mögliches", somit die Art, wie auf wissenschaftliche Weise Gegenständliches allein festgehalten werden kann. Wenn dieses ist, so ist jenes — das ist die Sprache der Erkenntnis, nicht aber daß dieses oder jenes sei. Wirkliche Wissenschaft sammelt nicht Tatsachen, sondern ersinnt „Theorien". Theorien aber bedeuten das Gegenteil schwankender Meinungen. Denn sie streben, ganz im Geiste der Platonischen Hypothesis, nach „Begründungen". In ihnen entfalten sich die Voraussetzungen für Tatsachen, durch sie erst werden Tatsachen recht eigentlich, was sie sind. Erst in der Theorie und durch sie ergreift man die Tatsache als solche, erst vermittels der Theorie wird sie einsichtig oder, in der Sprechweise der Zeit, „demonstriert". So bedeutet es denn auch keinen Widerspruch, keinen Verstoß gegen den Sinn erfahrungsmäßiger Gegenständlichkeit, wenn Hobbes als Physik alles das zusammenfassen will, „was in der Naturphilosophie durch eigentliche Demonstration erklärt werden kann[27]". Alles übrige müsse auf Demonstriertes zurückgeführt, aus Demonstrierbarem verstanden werden, soll es nicht jeglicher Begründung entbehren und zur „ungewissen Vermutung" herabsinken. Erst in solchem Zusammenhang wird dann auch die Wissenschaft von der „Bewegung der Gemüter", die Moral, zum Problem. Denn sie umfaßt Aufgaben, die allenthalben auf „Wahrnehmung und Vorstellung", also auf Gegenstände physikalischer Betrachtung zurückweisen. Gewiß, diese Auffassung Hobbes' hat später noch manche Wandlung erfahren. Denn immer deutlicher werden ihm die Schranken der Demonstration in der Erfahrung, immer verwickelter die Beziehungen zwischen Wahrnehmbarem und Beweis. Es bedurfte des Leibnizschen Scharfsinnes und der Wucht Leibnizscher Argumentation, um die Spannung zwischen der Tatsächlichkeit der „Er-

fahrung" und den Forderungen der „Vernunft" durch Rückbeziehung beider auf den gemeinsamen Nenner der Wahrheit zu beheben. Hobbes' Kräfte versagten angesichts der Größe dieser Aufgabe. Aber seine immer aufs neue einsetzenden und zu einer gewissen Fruchtbarkeit gesteigerten Versuche, Tatsachen der Erfahrung als Gegenstände möglicher Demonstration aufzufassen, lassen erkennen, wie tiefe Wurzeln der Gedanke auch bei ihm schon geschlagen hat.

Seine wichtigsten Entscheidungen stehen denn auch im Zeichen jenes Begriffs. So z. B. die hinsichtlich des Sinnes und der Bedeutung der Religion. Gewiß, Hobbes hat für die psychologische Erklärung des religiösen Verhaltens — als einer der ersten — das Traumerlebnis mit seinen Beziehungen zu Vision und Phantasma herangezogen. Er hat die Zusammenhänge aufzudecken versucht, die das Traumerlebnis mit Geister- und Gespensterglauben verbinden. Er hat auf die Umstände verwiesen, unter denen die Unkenntnis der Ursachen eindrucksvoller Ereignisse, die Ehrfurcht vor den Gegenständen der Angst oder die Neigung, zufällige Dinge für Vorzeichen zukünftiger Ereignisse zu halten[28], das religiöse Verhalten veranlassen können. Ja, gelegentlich hat er Aberglaube und Religion geradezu nebeneinander und in Beziehung aufeinander als falsche Maßstäbe bei Beurteilung von Recht und Unrecht bezeichnet[29]. Zwischen Aberglaube und Religion bestünde eben kein Wesensunterschied. Sie hätten den gleichen Ursprung: die Furcht vor übernatürlichen, unsichtbaren Gewalten. Ist nun das auf solche Furcht gegründete Verhalten vom Staate geduldet, so handelt es sich um Religion; andernfalls um Aberglaube. Jene Furcht aber — sie ist die bekannte „Furcht im Dunklen". Sie währt nicht länger als die Unkenntnis der wirkenden Ursachen in der Natur. Ist diese beseitigt, so schwinden auch die Anlässe, unsichtbare Mächte zu erdichten und sie „Geister" zu nennen; von übernatürlichen Eingebungen zu sprechen, die Handlungen, auch wenn sie der öffentlichen Wohlfahrt und dem Frieden unter den Menschen noch so zuwiderlaufen, rechtfertigen sollen; Priestertrug für Wahrheit zu halten; der Angst vor ewigen Strafen die Herrschaft über Gedanken und Überzeugungen der Menschen einzuräumen.

Solche und ähnliche Lehren waren es, die Hobbes — vielfach im Verein mit Spinoza und dem feinsinnigen Verfechter der Idee einer „natürlichen" Religion, Hebert von Cherbury — in den Geruch der Kirchenfeindschaft und des Atheismus brachten. Sein Kampf um die Befreiung der Universitäten von der Kirchengewalt und manche derbe Bemerkung taten dann ein übriges. Allein fragt man sich, ob diese von politischen Erwägungen stark durchsetzten Gedankengänge den eigentlichen Kern der Hobbesschen Lehre von Gott und Kirche treffen, so erheben sich alsbald Schwierigkeiten und Bedenken. Zunächst erweist sich sein Kampf gegen die Kirche näher besehen als ein Kampf gegen einen unklaren Begriff der Kirche. Welches ist der Ursprung ihrer Macht? Welches sind Ausmaß und Quellen des ihr zu erweisenden Gehorsams? Welches die dem Begriff des göttlichen Wesens angemessene Art der Verehrung? Welches vor allem der Sinn jenes sogenannten „göttlichen Rechtes", auf das die Kirche ihren Anspruch, bedingungslose Autorität zu sein, gründet? — So etwa lauten die Fragen, die ihn bewegen. In voller Freiheit, d. h. lediglich geleitet durch seine Theorie von Macht, Gesetz und Recht erfolgen seine Antworten. Ein Gesetz habe nur dann „rechtliche Gültigkeit", wenn sein Urheber bekannt ist, wenn an ihm die Merkmale seiner Verbindlichkeit nachzuweisen sind. Das aber ist nur der Fall, wenn es seine Wurzeln im Staate hat. Die Befehle der Kirche nun entbehren jener Merkmale. Denn sie stellt nicht eine Quelle des Rechts dar, sondern eine Stätte der Lehre — einer Lehre freilich, die sich nicht sowohl auf Einsicht als vielmehr auf die Furcht vor übernatürlichen Wirkungen immaterieller Geister gründet. Der Kirche mangle es an einem Rechtstitel für den Anspruch auf Glauben und Gehorsam. Denn selbst „meinem Souverän" schulde ich diesen nur insoweit, als „ich nicht durch Tat oder Wort erklären darf, ich glaube ihm nicht"; auf keinen Fall aber kann ich verpflichtet werden, etwas gegen das Zeugnis meiner Vernunft zu glauben. Nun ist die Kirche nicht „mein Souverän". Also könne sie von mir weder Glauben noch Gehorsam fordern[30]. Tue sie es dennoch, so usurpiere sie ein Recht.

Indessen, so kirchenfeindlich auch diese und ähnliche

Sätze klingen mögen, so völlig frei ist doch der Denker, wenn er daran geht, den positiven und legitimen Gehalt des Begriffs der Kirche zu entwickeln. Jener Gehalt gipfelt für ihn in einer ganz bestimmten, durch keine andere Instanz zu erfüllenden Aufgabe. Es gibt nun einmal die Tatsache, es gibt Mysterien des Glaubens. Sie auszulegen ist eine mit jener Tatsache notwendig verknüpfte Forderung. Die K i r c h e allein kann ihr Genüge tun. Damit aber bestimmt sich bereits auch ihr Begriff. Sie muß zu ihrer Funktion rechtsgültig eingesetzt sein. D. h. ihr Begriff verweist auf denjenigen des S t a a t e s. Die Kirche ist recht eigentlich der Staat in besonderer, der Eigentümlichkeit einer bestimmten Aufgabe angepaßter Funktion. Der Staat als Gemeinschaft von Christen heißt Kirche. Nur e i n Staat kann daher eine Kirche bilden, nie mehrere Staaten zusammen. Aus dem gleichen Grunde aber können auch der Staat und sein Souverän niemals der Exkommunikation verfallen. — Es ist eine Frage für sich, inwieweit für Hobbes die Kirche letzten Endes eine Art von „Unterrichtswesen" wird, das sich „ausschließlich durch wissenschaftliche und moralische Zwecke" bestimmt[31]. Da er die Staatsraison allein über das Schicksal der Kirche entscheiden läßt, mag ihm eine solche Auffassung immerhin nahegelegen haben. Das Problem des religiösen Glaubens als solchen aber hält er damit noch nicht für gelöst; so gewiß nicht, als er mit tiefem Verständnis für den Eigenwert religiöser Wahrheit von den Glaubensmysterien jede „Erklärung" ferngehalten wissen will. Mysterien auf Vernunftgründe stützen wollen, heißt heilsame, aber bittere Pillen zerkauen, anstatt sie zu verschlucken; es heißt auf die heilsame und seinem Wesen gemäße Wirkung des religiösen Glaubens verzichten. So erscheint ihm denn auch das göttliche Dasein folgerichtig jeglicher Diskussion entrückt. Das höchste Maß der Verehrung verträgt eben keine Schmälerung der göttlichen Daseinsfülle, also auch keine Gleichsetzung Gottes mit „Welt" und „Weltseele".

Es ist in hohem Grade bedeutsam, wie dieser „Rationalist" eine Theologie entwickelt oder doch andeutet, die an „Negativität" wahrlich nichts zu wünschen übrigläßt: wie er für Gott als den Gegenstand höchster Verehrung eine jeglicher Erkenntnis notwendig entrückte Daseins-

weise in Anspruch nimmt. Auch gelingt es ihm, die gröbsten Mängel des sogenannten ontologischen Gottesbeweises zu vermeiden: nicht der Begriff des vollkommensten Wesens, sondern die Idee eines denkbar höchsten Maßes der Verehrung dient ihm als Ansatzpunkt seiner Argumentation. Nicht aus der Annahme der göttlichen Vollkommenheit, sondern aus der Glaubenstatsache einer Verehrung, die jede andere übersteigt, schöpft er die Gründe für die Existenz Gottes: dem Gegenstand höchster Verehrung müsse vor allem die „Ehre des Daseins" zuteil werden. Dieser rationalistische Kirchenfeind und „Gottesleugner" gerät als Theoretiker der Religion in die unmittelbare Nähe einer gefühlstiefen Mystik. Die göttlichen Qualitäten übersteigen jedes irgend denkbare Maß der Erkenntnis. Gott steht in der Tatsache der Glaubensverehrung jenseits jedes vernünftigen Bestimmtwerdens. — Gewiß, Hobbes ist diese „Mystik" zum Unterschied von wirklich religiösen Naturen niemals Herzenssache gewesen. Sie hat für ihn lediglich die Bedeutung einer Forderung der „natürlichen Vernunft". Sie entspringt für ihn aus einer Überlegung, die sich auf die nun einmal gegebene Tatsache des Glaubensmysteriums gründet. Ihm selbst ist diese Tatsache nicht Ereignis geworden. Aber jene Überlegung vermittelt ihm einen Gottesbegriff, der zu dem gangbaren Vorwurf des „Atheismus" so wenig paßt, wie er sich seinen eigentlichen erkenntnistheoretischen Ergebnissen harmonisch einfügt. Wir stellen darum noch einmal fest: Hobbes' „Kirchenfeindschaft" ist nicht Glaubensfeindschaft. Das Wort ist kaum mehr als eine kurze, aber angesichts der Eindringlichkeit seiner Analyse nur sehr äußerlich wirkende Formel, seine Bemühungen um eine theoretische Grundlegung des Begriffs der Kirche zu kennzeichnen. Und auch Hobbes' aufklärerische Lehren von den psychologischen Motiven des religiösen Glaubens zielen letzten Endes, auch wo sich ihm Glaube und Aberglaube zu unentwirrbarer Gemeinschaft zu verbinden scheinen, nicht auf Gottesleugnung. Denn neben und über ihnen steht der Begriff eines in der Tatsache des Glaubens alle Erkenntnis schlechthin transzendierenden Wesens.

Überhaupt erscheint die Frage nach den Anlässen der Entstehung des gläubigen Verhaltens klar abgegrenzt

gegenüber der Aufgabe, den eigentümlichen Sinn, den Begriff des Glaubens zu erforschen. Auch hier entspricht eben Hobbes' persönliches Verhältnis zum Phänomen des Glaubens nicht durchwegs dem Umkreis seiner theoretischen Interessen. Jenes ist wesentlich bestimmt durch seine vermeintliche Einsicht in die Umstände, unter welchen die Menschenseele gläubig wird, dieser dagegen umspannt die logischen Unterschiede zwischen den Sätzen des Glaubens und den Urteilen der Erkenntnis. Damit aber steht Hobbes aufs neue vor der großen Frage der „Demonstration". Jetzt wird es ohne jede Einschränkung klar: Nicht die Religion lehnt Hobbes grundsätzlich ab, sondern die Wissenschaftlichkeit der Religion. Er leugnet die Begreiflichkeit ihrer Gegenstände, er verneint die Möglichkeit, sie in ihrem Sein und ihrer Eigenart zu begründen. Allein er leugnet weder diese Eigenart noch jenes Sein. Die theoretische Wurzel seines Verhaltens aber ist der Begriff der Erkenntnis selbst. Wenn Wissenschaft-Treiben schaffendes Definieren, erzeugendes Bestimmen bedeutet; wenn von Erkenntnis nur da die Rede sein kann, wo Gegebenes in seiner Bedingtheit begriffen wird, wo andererseits Bedingungen in ihrem Bezug auf die durch sie „ermöglichten" Gegebenheiten erfaßt werden — da fällt das seiner Natur nach Unbedingte aus dem Rahmen der Wissenschaft heraus. Das aber gerade ist der Gegenstandsbereich der Religion. Die Gegenstände des Glaubens werden nicht erkannt, denn sie werden nicht definierend „erzeugt". Für sie gilt der Satz: *„Ubi generatio nulla, aut nulla proprietas, ibi nulla Philosophia intelligitur*[32]*"*. Sie sind „unerzeugte Substanzen"; sie verstatten kein „Mehr" oder „Weniger"; sie schließen das „Rechnen", sie schließen die „Analysis" aus. Sie sind eben nicht „Körper". Sie sind dem aus Bedingungen erkennenden Denken notwendig entrückt.

Eine streng theoretische Lehrmeinung wird hier auf streng theoretische Weise in ihren Konsequenzen entfaltet. Und unter diesen Konsequenzen muß sich nach Lage der Dinge auch die Entscheidung hinsichtlich des positiven Gehalts des Gottesbegriffs finden. Sie ist zum mindesten angebahnt, wenn Hobbes in dem Lehrsatz, Gott habe in seinem Reiche nur über die Menschen Herrschaft, die an ihn glauben, Gottesbegriff und Glaube ein-

ander wechselseitig zuordnet. Der besondere Geltungscharakter der Glaubenswahrheit erscheint damit zum Grundsatz erhoben, d. h. jeder aufklärerische Versuch einer Abbildung der Glaubenswahrheit auf irgendwelche Art wissenschaftlicher Erkenntnis von vornherein ausgeschaltet. Hobbes ist nicht Atheist. Er ist nur als Logiker veranlaßt, der Glaubenswahrheit — mag er nun deren Heilswirkung innerhalb seiner persönlichen Erfahrung anerkennen oder nicht, mag er deren psychologische Quellen positiv oder negativ einschätzen — ihren Platz außerhalb des Systems möglicher Erkenntnis anzuweisen. Darin vollendet sich sein Kampf wider die scholastische Überlieferung. Sein sogenannter „Atheismus" stellt sich — wenn man von Äußerungen stimmungsmäßiger und subjektiver Art, von der Betätigung politischer Anschauungen und den bekannten psychologischen Betrachtungen über die Entstehung der Glaubensbereitschaft absieht — dar als die Kehrseite seiner Bemühungen um den Ausbau der L o g i k. Wissenschaft geht für Hobbes — wir wissen es bereits — auf „Mögliches". Sie ist „Theorie". In dem gleichen Umfang aber bestimmt sie Erkenntniswirkliches. Andererseits ist Logik Wissenschaft von der Möglichkeit, der „Teilung", der „Analysis". Sie ist L e h r e von der Wissenschaft — oder sie sinkt auf die Stufe einer dürftigen und inhaltslosen Technik des Argumentierens herab. Wie solchermaßen das Schicksal der Logik das der forschenden, d. h. analysierend definierenden Wissenschaft wird, so enden auch ihre Kompetenzen an Gegenständen, die nicht auf ihre „Möglichkeit" hin untersucht werden können, also der Erkenntniswirklichkeit entbehren müssen. Sie enden vor dem Nicht-Bedingten, dem „Absoluten". Darum ist die Wirklichkeit der Gegenstände des Glaubens von un- und überwissenschaftlicher Art. Darum steht die Geltung von Glaubenswahrheiten außerhalb der forschenden Wissenschaft sowohl, wie jenseits der Grenzen theoretischer Philosophie.

Es mag ein Mangel von Hobbes' Theologie sein, daß sie keine Anstalten trifft, den positiven Sinn der Glaubenswirklichkeit zu bestimmen. Aber gerade in diesem Mangel offenbaren sich die charakteristischen Züge seiner philosophischen Fragestellung, die unbeirrte Folgerichtigkeit, mit der er den Begriff der Erkenntnis, indem er ihn an

den Problemen der „Möglichkeit“ und der Analysis zu gliedern und an den positiven Aufgaben der Wissenschaft zu entfalten sucht, nach allen Seiten hin umgrenzt. Darum verwischen sich ihm auch vielfach die Grenzen zwischen Theologie und Metaphysik, als einer Lehre vom grundsätzlich Unerforschlichen. Darum aber weist er auch die halb scholastische, halb aufklärerische Tendenz weit von sich, den Glauben mit „Vernunft“ zu durchdringen. Freilich, auch Hobbes spricht mit einer unverkennbaren Hinneigung zum Geist der Aufklärung von einem durch die „natürliche“ Vernunft geforderten Glauben. Allein dabei handelt es sich um etwas von den Absichten der typischen Aufklärung durchaus und grundsätzlich Verschiedenes. Es handelt sich um die notwendigen Folgerungen, die sich aus dem Begriff des Glaubens, aus dessen nach Grundsätzen vollzogener Abgrenzung gegenüber der Sphäre der Wissenschaft und ihrer Theorie ergeben. Nirgends verfällt darum auch Hobbes den Fährnissen des aufklärerischen Deismus. Nirgends bekennt er sich zu dessen ungeklärtem Begriff der Schöpfung, zu dessen unfruchtbarer Vermengung des Glaubensmotivs mit kraftlosen Versuchen, mechanistisch-naturwissenschaftlich zu erklären, was seinen eigentümlichen Sinn gerade von dem Gegensatz zu jeglicher Erklärung empfängt. Nirgends teilt er die Ratlosigkeit jenes Deismus gegenüber den Ansprüchen individueller Glaubensbedürfnisse und gefühlsmäßiger Frömmigkeit.

An der Tatsache der Wissenschaft wird so durch Hobbes der religiöse Glaube auf eindrucksvolle Weise zum Problem. Von dem Begriff der Erkenntnis hatte bei ihm die religionsphilosophische Fragestellung entscheidende Antriebe empfangen. Sie verbleibt, weil sie sich nach wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten umgrenzen läßt, innerhalb des Kreises von Aufgaben, die mit dem Begriff der Analysis gesetzt sind. Wohl ist Religion von Erkenntnis schlechthin und grundsätzlich unterschieden; aber nur an dem Begriff der Erkenntnis entfaltet sich ihr nach eigentümlichen Normen gegliedertes Wesen. So wird denn auch sie — im Sinne der Kritik — ein bedeutsames Problem der Logik. Schon aus diesem Grunde tritt sie bei Hobbes unmittelbar neben das Problem des Staates. Zunächst freilich springen die Unterschiede in die

Augen. Der Staat: „Körper", d. h. „teilbar", auf seine Bedingungen, seine „Möglichkeit" hin zu prüfen, ein Gegenstand der „erzeugenden" Definition; die Religion: auf das Unbedingte, im Sinne der Bedingtheit Nicht-Bestimmte, auf das Nicht-Analysierbare, Nicht-Erkennbare gerichtet. Der Staat innerhalb, der Glaube jenseits des Bereichs von Erkenntnis und Erkenntniswirklichkeit. Allein die Begriffe von Staat und Glaube schneiden sich in dem der Gemeinschaft. Nur im Staat, nur durch den Staat, d. h. vermöge der sich im Staat verwirklichenden Bedingungen ist der Glaube als Gemeinschaft, d. h. als Kirche, möglich. Andererseits kein Glaube ohne Instanz für autoritative Entscheidungen in Sachen der Lehre, also kein Glaube ohne Kirche. Darum lebt auch im Glauben, er mag im übrigen noch so sehr auf sich selbst gestellt sein, die Norm des Staates; denn sie lebt in der Kirche. Darum reicht auch an den Glauben, er mag noch so erkenntnisfremd genannt werden müssen, die Logik heran; denn sie bestimmt über das Medium des Staates hinweg die spezifische Gemeinschaftsform, innerhalb deren sich der Glaube nach Hobbes' Auffassung allein entfalten kann. Kraft der durch diese Gemeinschaftsform geforderten Organisation erscheint der Glaube, obwohl an sich und der Besonderheit seiner Gegenstände nach betrachtet unbedingt und darum erkenntnisfremd, doch hineinverstrickt in das dichte Gewebe von Bedingungen und Beziehungen, in deren ausdrücklicher Entfaltung sich die philosophische Lehre vom Staate vollendet. Kein Zweifel, Hobbes hat hier den Widerstreit der Motive nicht zu schlichten, die Verflechtung der Probleme nicht zu entwirren vermocht. Sicher aber ist sein Verfahren auch hier nicht „aufklärerisch", sondern „kritisch". Denn stets überwiegt auch hier das Interesse an dem Begriff des Glaubens und der Besonderheit seiner Geltungsansprüche über den Versuch, seine Wahrheiten durch Umdeutung im Sinne der Erkenntnis „begreiflich" zu machen.

Allein so scharf sich auch bei Hobbes in der folgerichtigen Abgrenzung der Glaubenssphäre gegen die Erkenntnis der Begriff der Bedingung und damit das Problem der Logik ausprägen mögen, so wenig überschaut er doch den ganzen Umkreis der Aufgaben, die ihm durch die neue, die analytische Auffassung vom Wesen der Methode ge-

stellt sind. Erkenntnis eines Sachverhalts fällt für Hobbes mit der Auffindung der Bedingungen zusammen, die ihn beherrschen. Der Inbegriff dieser Bedingungen ist sein „Gesetz". Damit ist nun zugleich eine bedeutsame Entscheidung getroffen hinsichtlich des Verfahrens, Gesetze aufzufinden. Dieses Verfahren kann sich nicht darin erschöpfen, daß viele Fälle einer Erscheinung aufgezeigt, verglichen und in ihren Übereinstimmungen festgehalten werden; es kommt ihm vielmehr alles auf die logische Erschließung des Einzelfalles selbst an. Ist sie vollzogen, so ist ein Ergebnis gewonnen, das in seiner Bedeutung über alle beobachtbaren Verschiedenheiten der Einzelfälle hinweggreift. Hobbes bekennt sich an diesem Punkte restlos zu Galilei, in dem er den Vollender der euklidschen Methode sieht[33]. Nicht die Kenntnis vieler Fälle einer Erscheinung, sondern die Erkenntnis eines einzigen ist das Ziel der Forschung. Denn diese schließt die Erkenntnis aller überhaupt möglichen Fälle der Erscheinung notwendig ein. Nicht um eine Abzählung von Einzelfällen, die ja niemals vollendet sein könnte und die in dem Augenblick, da sie vollendet wäre, überflüssig würde, kann es sich handeln; sondern lediglich darum, den Einzelfall aus der Verschlingung zufälliger Umstände zu befreien, d. h. ihn in seiner Notwendigkeit, seinem Aufbau aus logisch Elementarem, seiner „Zusammensetzung" zu durchschauen. Darum kann eine grundsatzlose Häufung unanalysierter Einzelfälle im strengen Sinne des Wortes niemals Erfahrung heißen, wenn Erfahrung Einsicht in die Gesetzlichkeit von Zusammenhängen vermitteln soll. Denn keine noch so große Häufung kann die grundsätzliche Reinheit der Erkenntnis, d. h. die bedingungslose Ausschaltung „störender" Umstände verbürgen. Nur die Erfassung desjenigen am Einzelfall, was diesen unweigerlich zum Repräsentanten aller überhaupt möglichen Einzelfälle der betreffenden Erscheinung macht, ist dazu imstande: die Erfassung, die definierende Bestimmung seines Begriffs. In ihr allein sieht Hobbes die Aufgabe der Forschung. Weicht sie von der Linie dieser Aufgabe ab, so geht sie nach seiner Meinung in die Irre. Und sie tut es, wo sie an die Stelle der Analyse richtungsloses Experimentieren treten läßt. Es ist nun leicht einzusehen, wo diese Einwände und Bedenken zutreffen werden, wo sie dagegen

ihr Ziel verfehlen müssen. Hobbes kannte aus unmittelbarer Anschauung ein Verfahren, das das Verhältnis zwischen Tatsache und Gesetzlichkeit ganz anders wertete als Galilei. Es ist das Verfahren Francis Bacons. Für Galilei galt der Satz, daß das Gesetz einer Tatsache das Kriterium dafür zu liefern habe, ob eine bestimmte Beobachtung den Anspruch erheben dürfe, „Tatsachen" anzuzeigen. Nur das Gesetz des freien Falles der Körper kann darüber entscheiden, unter welchen Umständen eine in der Beobachtung vorliegende Erscheinung als freier Fall von Körpern anzusprechen wäre. Für Bacon sind „Tatsachen" logisch unabhängig von dem Begriff des Gesetzes. Sie sind unter Hobbes' und Galileis Gesichtspunkten undefinierte, d. h. metaphysische Größen. Wohl sucht auch Bacon mit heißem Bemühen zu den Tatsachen „Gesetze". Allein die Natur der Beziehung, die beide verknüpft, hüllt sich für ihn in ein undurchdringliches Dunkel. Darum entschwindet ihm letzten Endes auch der Begriff der Tatsache selbst. Denn eine Tatsache ist nur Tatsache, soweit sie in ihrem definierten Wechselbezug mit dem „Gesetz" erfaßt wird. Auch seine stürmische Begeisterung für die „Erfahrung" bewahrt daher Bacon nicht vor dem Schicksal, sich aller wirklichen Naturforschung, in der sich immer zugleich Tatsachen und Gesetze gegenseitig bestimmen, entfremden zu müssen. Mit dem Begriff der Tatsache aber verflüchtigt sich bei Bacon auch derjenige des Gesetzes. Denn nur in einem definierten Wechselbezug mit der „Tatsache" ist auch das „Gesetz" überhaupt erst möglich. Diesen definierten Bezug verkennen, heißt darum den Begriff des Gesetzes selbst verlieren. Nirgends offenbart sich der Gegensatz zwischen Bacon und Galilei deutlicher, als an dem Abstande Hobbes' von Bacon. Galilei hatte die Bedingungen des Bezugs zwischen Tatsache und Gesetz in der Mathematik, wenn man will: an der Tatsache einer mathematischen Naturwissenschaft entdeckt. Darum gilt ihm die mathematische Analyse als ein legitimes, ja als das einzig mögliche Instrument der wirklichen, d. h. der definierenden Bestimmung von „Tatsachen". Bacon will von Analyse so wenig wissen wie von Mathematik. Ja ihm erscheint Mathematik geradezu als ein Mittel, die Reinheit der gegenständlichen Betrachtungsweise zu beeinträchtigen und zu verfälschen.

Denn sie setzt an die Stelle exakter Erforschung der Natur luftige „Abstraktionen"; sie scheint ihm den Geist in der ungeschmälerten Erfassung der „idolfreien" Wirklichkeit zu hemmen. Darum verliert sich auch Bacon in ein zügelloses Registrieren von Einzeltatsachen, wo er zu forschen glaubt. Darum bleibt ihm der Begriff der „Induktion" ebenso ungeklärt wie die Begriffe der Tatsache und der Erfahrung. Darum wertet er Erkenntnis letzten Endes nur nach dem „Nutzen", den sie stiftet. Darum gilt es ihm schließlich, der „Natur" als einer undefinierten, metaphysischen Realität vermittels fein ausgedachter Kunstgriffe, der Experimente, ihre Geheimnisse abzulisten, anstatt die „Natur" durch die gleichen Grundsätze zu bestimmen, von denen auch das Experiment seinen sachlichen Sinn und seine methodische Kraft empfängt. Mit vollem Bewußtsein und in klarer Erkenntnis der Tragweite seines Verhaltens stellt sich nun Hobbes in diesem Widerstreit grundlegender Motive auf die Seite Galileis. Er will das Sammeln von Einzeltatsachen nirgends mit Forschung verwechselt wissen. Das Experiment ist ihm ein Korrelat des Begriffs und der Bestimmtheit. Induktion wird ihm nur im Rahmen der Analyse denkbar, so gewiß nur Analyse ein „Fortschreiten" von der Beobachtung zum Gesetz verbürgt. In der „Methode" erblickt er nicht wie Bacon ein bloß technisches Hilfsmittel zur Bewältigung unvorhergesehener und wie von einem bösen Geist der Erkenntnis tückisch bereiteter Schwierigkeiten; nicht ein System von Kunstgriffen, um die Truggebilde des eigenen Geistes auszuschalten; — sondern den eigentümlichen gegenständlichen Sinn der Tatsache selbst, die Zusammenfassung von Bedingungen, durch die sich der Begriff, d. h. die Gegenständlichkeit, die „Natürlichkeit" von Ereignissen bestimmt. Mathematik gilt ihm nicht sowohl als Fälschung, denn vielmehr als Voraussetzung wirklicher Erkenntnis; und zwar mit Bezug auf deren Ergebnisse nicht minder als rücksichtlich ihres Verfahrens. Euklid ist, wie wir wissen, sein Ideal, und das Ziel seines unentwegten Nachdenkens bleibt es, wie sich Beobachtung und Experiment in den Rahmen des euklidschen Verfahrens einfügen und damit erst die letzte Bedingung gegenständlicher Geltung erfüllen mögen. Hobbes spekuliert nicht über die Möglichkeiten, Erfahrung zu machen, sondern er

will, ganz so wie Galilei, den Begriff der Erfahrung an der Tatsache der Forschung selbst, d. h. „analytisch" zur Klarheit bringen. Er philosophiert nicht über die Wissenschaft, sondern er steht in ihr. Er sucht die Verfahrungsweisen der Wissenschaft in deren Begriff zu begründen und so diesen Begriff an jenen Verfahrungsweisen zu entfalten[34].

Das sind im wesentlichen die Motive, aus denen Hobbes die Analyse des Einzelfalls als den einzig gangbaren Weg der Forschung bezeichnet; aus denen er scharfen Blickes zwischen der bloßen Häufung von Tatsachen und einer Erkenntnis ihrer Gesetzlichkeiten unterscheidet. Je größer aber die nüchterne und geradlinige Bestimmtheit, mit der er sich, ohne noch über die letzten erkenntnistheoretischen Sicherungen zu verfügen, zu jenen Motiven bekennt, um so größer auch die Gefahr, daß sich ihm der Begriff einer bloßen Häufung von Tatsachen zeitweise zu einem äußerlichen und schematischen Maßstab, große Gebiete wissenschaftlicher Forschung kurzweg zu beurteilen, verflüchtigt. In der Tat, Hobbes erweist sich der Fülle methodologischer Aufgaben, die sich in der Vielgestaltigkeit des Begriffs der „Tatsache" ausprägen, nicht durchweg gewachsen. Er übersieht nur zu leicht, daß nicht jede Feststellung von Tatsachen, nicht jede „Kenntnisnahme" einer prinzipienlosen Häufung oder, was dasselbe bedeutet, einer grundsätzlichen Ausschaltung der Erkenntnis gleichkomme. Er verkennt, daß sich auch mit dem anscheinend bloß konstatierenden „Daß" unter Umständen ebenso bedeutsame Erkenntnismotive verbinden können, wie mit dem hypothetischen „Wenn". Das ist denn wohl der Grund, aus dem er den eigentümlichen methodischen Sinn der zu seiner Zeit mächtig emporblühenden Chemie verfehlt; aus dem er den großen Förderer dieser Wissenschaft, Robert Boyle, grundsätzlich mißversteht. Hobbes hat sich in seiner ausschließlichen Einstellung auf den Erkenntnistyp der Mathematik nicht zu Bewußtsein gebracht, wie sich in der Chemie die unerläßliche Rücksicht auf das „Einzelding" der methodischen Absicht, aus Anlaß empirischer Feststellungen ein System von Begriffen zu entfalten, einfügt[35]. In seinen Erwägungen hat die Frage keine Stelle, unter welchen Umständen Konstatierung von Tatsachen ein not-

wendiges Moment in der Gestaltung von Theorien werden muß; unter welchen Voraussetzungen auch sie demnach als Ausdruck einer Einsicht in „hypothetische" und in diesem Sinne erkenntnismäßige Zusammenhänge, also in „Bedingungen", zu betrachten sei. In der Tat: die Konstatierung von Tatsachen, die der Chemiker in methodischer Bewältigung seiner Aufgaben vornimmt, hat mit den Baconischen „Erfahrungen", auf Grund deren etwa ausgesagt wird, daß man „Wärme auf dichte Körper übertragen" oder „dünnen Körpern" entziehen kann, so wenig gemein, wie z. B. der analysierte, d. h. der physikalische Begriff der Bewegung mit dem naiven, wie ein definiertes Ordnungsgefüge mit dem Zufall eines individuellen Erlebnisses. Die logische Struktur der „Einzeltatsache" ist eben hier und dort eine wesentlich andere. Im Bereich der Chemie ist der „Einzeltatsache" — mag sie von der ausdrücklichen Kenntnis des Gesetzes in der Wirklichkeit der Forschung noch so weit entfernt sein — von vornherein der Stempel eines bestimmten methodischen Bezugs aufgeprägt: eben jenes Bezugs auf ein definiertes Ordnungsgefüge. Die Baconische „Erfahrung" entbehrt dieses Bezugs. Zwar strebt, wie gesagt, auch sie nach „Gesetzen". Aber diese bedeuten ihr nicht Bedingungen, die die Bestimmtheit des Einzelfalls verbürgen, sondern Ergebnisse, die man bei geschicktem Operieren und durch fortgesetzte Beschäftigung mit der Erfahrung aus dieser „abstrahiert". Hobbes verwechselt die beiden Arten der „Erfahrung", die beiden Typen von „Einzelfällen". Er verkennt darum die methodische Eigenart der Chemie und aus demselben Grunde die prinzipielle Größe der Leistung Robert Boyles.

Alles das nun trifft, obschon mit den entsprechenden Modifikationen und Einschränkungen, zu auch auf die Geschichte. Auch sie entbehrt in Hobbes' Augen des Charakters strenger Wissenschaftlichkeit. Denn auch in ihr werden bloß „Tatsachen" erfaßt, nicht Bedingungen enthüllt. Auch sie sei ja schließlich nur „Kenntnisnahme", nicht „Theorie". Der glänzende Übersetzer des Thukydides, der kritische Schilderer der Wechselfälle des „Langen Parlaments" verfehlt den Sinn seines eigenen methodischen Verhaltens. Denn sowohl die Tatsachen der Geschichte als auch die Art, in der von ihnen „Kenntnis"

genommen wird, sind von eigentümlicher Beschaffenheit. Es sind „Tatsachen", die sich von denjenigen der „Natur" auf das bestimmteste abheben; und es handelt sich um eine Art von „Kenntnisnahme", die von der Erfüllung wohlumschriebener Bedingungen abhängt. „Tatsachen" und „Kenntnisnahme" genügen eben hier besonderen sachlichen Voraussetzungen. Eben darum aber verwirklichen sie auch einen besonderen Typ der „Theorie". „Tatsachen" sind auch hier nicht Gebilde des Zufalls, sondern Geschöpfe methodischer Bestimmtheit. Sie sind — auf besondere Weise — auch hier „erschaffen". Sie sind also auch hier „teilbar", d. h. eben Gegenstände und Aufgaben der forschenden Erkenntnis.

Hobbes hat das eigentümliche logische Problem, das in der Mannigfaltigkeit der Wissensgebiete vorliegt, noch nicht in allen seinen Konsequenzen ergriffen. Er hat die eigentümliche Einheit, die in dieser Mannigfaltigkeit beschlossen ist, und die sowohl Verschiedenheit als auch Zusammengehörigkeit bedeutet, noch nicht zu fassen vermocht. Er besitzt einen Begriff der Wissenschaft, der an grundsätzlicher Bestimmtheit und Schärfe nichts zu wünschen übrigläßt. Aber er hat es noch nicht verstanden, aus ihm das Prinzip einer systematischen Betrachtung jedes möglichen Wissens in seiner Beziehung zu jedem anderen möglichen Wissen herauszuholen. Das System der Wissenschaften ist ihm noch nicht in dem ganzen Umfang seiner Bedeutung zum Problem geworden.

Es war eine der größten logischen Leistungen, im Staat einen Gegenstand der Analysis zu erkennen. Aber es bedeutet zugleich eine entscheidende Schmälerung seines Problems, daß die grundlegenden Beziehungen zwischen Staat und Geschichte — wie es bei Hobbes der Fall ist — zurücktreten, ja ausgeschaltet werden. Indessen, es ist eine notwendige Konsequenz seiner Wissenschaftslehre. Denn es ergibt sich folgerichtig aus der verschiedenen erkenntnistheoretischen Bewertung, aus dem grundsätzlichen Auseinandertreten der Begriffe „Staat" und „Geschichte", aus dem Umstand, daß die geschichtliche Tatsache in ihrem „hypothetischen" Aufbau, in ihren eigentümlichen, von den mathematischen und naturwissenschaftlichen abweichenden Bedingungsverhältnissen, verkannt wird. Es ist nicht sowohl Ausfluß einer „aufkläre-

rischen" Stimmung, wenn Hobbes den Staat lediglich seinem Begriff nach, d. h. frei von allen Rücksichten auf die zeitliche Entwicklung seiner Einrichtungen zu erfassen unternimmt, als vielmehr das Streben nach Bewältigung wohlumschriebener wissenschaftlicher Aufgaben. Je schärfer sich aber der Sinn dieser Aufgaben abgrenzt, um so deutlicher erscheint die rein logische Absicht der Analyse, der Hobbes den Begriff des Staates unterwirft. Sie zielt ab auf den Nachweis, daß auch der Staat bedingt ist, oder genauer: auf die Eigenart der Begriffe, in denen das Bedingtsein und damit das Bestimmtsein des Staates beschlossen ist. Den Staat in seinen Bedingungen begreifen, bedeutet, den Unterschied zwischen ihm und dem Naturzustand der Menschen erfassen. Der überzeitliche Sinn des Staates ist nun die Beseitigung dieses Naturzustandes. Daher sind die Mittel solcher Beseitigung die Bedingungen seiner Möglichkeit. Die vielerörterte Frage des sogenannten „Gesellschaftsvertrages" rückt damit in eine entscheidende Beleuchtung. Der im Naturzustand bestehende „Krieg aller gegen alle" muß im Staate einem Verhältnis der Menschen zueinander Platz machen, das dem einzelnen Sicherheit und die Gewähr seiner Selbsterhaltung bietet. Darum setzt der Staat einen Verzicht auf jene ursprüngliche Freiheit voraus, in der jener „Krieg aller gegen alle" wurzelt. Er setzt einen Zustand voraus, der diesem Verzicht gleichkommt. Es ist der Zustand des „Gesellschaftsvertrages". Psychologisch betrachtet, entspricht diesem Zustand die Sorge um die Selbsterhaltung. Logisch genommen, bedeutet er die *raison d'être* des Staates. Aus diesem Grunde ist er der Ausdruck des Staatsbegriffes, oder was dasselbe besagt: zugleich Prinzip der eigentümlichen Gesetzlichkeit des Staates selbst. Der Gesellschaftsvertrag grenzt den Staat gegenüber allen anderen Formen menschlicher Gemeinschaft ab. Er repräsentiert die „Autonomie" des Staatsbegriffes. Eben darum aber ist er auch die Quelle der staatlichen Souveränität, die Quelle des souveränen Staatswillens, in welcher konkreten politischen Form sich auch dieser darstellen möchte. Der Gesellschaftsvertrag schafft einen Zustand, in dem der Staatswille den Willensäußerungen des einzelnen als normierende Instanz gegenübertritt; vermöge dessen er erst die

Kraft gewinnt, die Willenskundgebungen des einzelnen zu repräsentieren, und damit diesem den Stempel des Staatsbürgers aufzuprägen. In der Einheit dieser seiner normierenden Funktion wird der Gesamtwille „Person", und zwar Person mit unbeschränkter, d. h. nur durch das autonome Gesetz seines Wesens bestimmter Autorität. Als solche aber verkörpert er zugleich Macht wie Recht. Er ist „souverän" und eben deshalb die Form der den einzelnen und die Gemeinschaft wechselseitig bindenden Entscheidungen. In der Macht des Staates offenbart sich seine Funktion, Träger und Quellpunkt des Rechtes zu sein; im Recht eine Form der Bindung, deren Bestand an ihren Bezug auf die Macht geknüpft ist. Darum kann die Macht des Staates nicht gleichbedeutend sein mit der Summe der Macht aller, selbst wenn es überhaupt möglich wäre, eine solche Summe zu bilden. Vielmehr ist sie die Macht derjenigen Faktoren, in denen sich der Begriff des Staates und damit der Begriff des Rechtes verkörpert. Auch die „Macht" des Staates ist daher ein analytischer Begriff; sie bezeichnet eine Bedingung, unter der die konkreten Verhältnisse des staatlichen Gemeinschaftslebens betrachtet werden müssen. Und darum bedeutet „Souveränität" nicht eine gleichsam nur quantitativ, durch ein rohes Übergewicht bestimmte Äußerung gegebener Machtfaktoren, sondern wohlumschriebene Rechtsqualitäten, die freilich allemal auch Machtqualitäten sein müssen. Es sind die Rechts- und Machtqualitäten derjenigen, auf die der „Gesellschaftsvertrag", als Möglichkeitsbedingung des Staates, die tatsächliche Macht aller übertragen hat.

Noch einmal also: der Begriff der staatlichen Macht ist ein analytischer Begriff. Den „souveränen" Willen erfaßt man nicht, wenn man die Willensäußerungen „aller" im Staate vereinigten Individuen kennt; ja, der „souveräne" Wille kann nicht einmal aus der vergleichenden Beobachtung der Willensäußerungen aller vermittels „Abstraktion" gewonnen werden. Vielmehr stellt er gegenüber der Willensäußerung „aller" eine selbständige logische Größe dar. Er ist das Gesetz der Willensäußerung „aller". Er beherrscht alle besonderen Willensäußerungen, sofern sie sich nur auf Gegenstände richten, die überhaupt einer rechtlichen Normierung unterliegen. Der souveräne Wille

geht jeder besonderen Willensäußerung logisch voraus. Er ist, Kantisch gesprochen, deren „Apriori". Er macht sie allererst „möglich". Der „souveräne Wille" repräsentiert den Sinn aller besonderen Willensregungen. Und ebenso der Gesellschaftsvertrag als der Träger dieses Sinns. Eben darum ist der „Gesellschaftsvertrag" nicht der Ausdruck einer geschichtlichen Tatsache, sondern er bedeutet eine übergeschichtliche Forderung. Er ist nicht geschlossen „worden", sondern er muß als geschlossen vorausgesetzt werden, wo Handlungen der Glieder einer Gemeinschaft nach rechtlichen Normen gewertet werden sollen. In größerem Zusammenhang treten freilich diese Gedanken später bei Rousseau in die Erscheinung. Aber gerade die Einfachheit und lapidare Größe, in der sie sich bei Hobbes ankündigen, kennzeichnen ihren ursprünglichen methodischen Sinn mit besonderer Schärfe.

Wie ein roter Faden zieht sich durch Hobbes' Fragestellung — wir erfahren es immer aufs neue — die Rücksicht auf das logische Motiv des „Körpers" hindurch: die Tendenz, im Begriff des „Körpers" den der wissenschaftlichen Aufgabe überhaupt zu erfassen und festzuhalten. Gerade darum umfaßt für ihn jener Begriff in streng definierter Bedeutung so Verschiedenartiges. Gerade darum aber erweist sich auch die Fragestellung des Philosophen in ihrem innersten Kern als Logik. Ja, man darf es geradezu aussprechen: In dem Begriff des „Körpers" verwirklicht sich ihm das Ideal der neuen Logik. „Körper" sein, heißt für Hobbes — wir wissen es längst — „teilbar" sein, also in seinen bedingenden Elementen erfaßt werden. Andererseits bedeutet „Erkennen" soviel wie: Körper, mithin Analysierbares, aus definierenden Bedingungen Aufbauen. Ein Denken, das sich andere Ziele setzen, das sozusagen „neben" der Analysis stehen wollte, wäre ohne Inhalt. Es tastete gleichsam ins Leere. Oder anders gesagt: nur in seiner Bestimmtheit als Erkennen vermag sich das Denken zu rechtfertigen. Diese Bestimmtheit aber gewinnt es nur in seinem Bezug auf den Gegenstand. Und dieser Bezug wieder ist in dem definierenden Erzeugen des Gegenstandes beschlossen. Darum bedeutet alles wirkliche Denken Erkennen. So aber erhält auch, da in allem Erkennen der Denktypus der Mathematik wirksam ist, der Satz, daß alles Denken „Rech-

nen" sei, einen neuen und vertieften Sinn, und die Frage nach dem Verhältnis zwischen Wahrheit, beziehungsweise Erkenntnis und „Zeichen" rückt in eine gänzlich neue Beleuchtung. Wahrheit und Erkenntnis sind nur als Kombination von Zeichen, in der das erkennende Denken beschlossen ist, möglich.

Weitreichende Folgen, vor allem aber eine bedeutungsvolle Zwiespältigkeit der Motive, knüpfen sich an diese These. Zunächst gelangt in ihr der Gedankenkreis zu voller Auswirkung, den man als Hobbes' Nominalismus zu bezeichnen pflegt. *Veritas in dicto, non in re consistit*[36]. Die richtige Zusammensetzung von Zeichen, in deren Auswahl der Denkende völlig frei oder doch nur durch Rücksichten auf eine Konvention bestimmt erscheint, heißt ihm Erkenntnis. So enthüllt sich als deren eigentliche und letzte psychologische Wurzel der Sprachgebrauch. Ehe dieser festgelegt war, konnten beliebige Namen miteinander verknüpft und beliebige Ausgangspunkte der Erkenntnis gewonnen werden. Alle Erkenntnis folgt mithin dem Typus des „juristischen" Denkens, dessen eigentümlicher Sinn sich ja in der nach konventionellen Normen gestalteten, d. h. nur durch Benennung geregelten Verbindung von Elementen erschöpft. Inwieweit hier ein „Einbruch" des staatsrechtlichen Ideals des Hobbes in die Logik vorliegen mag; wie weit er sich damit zur Ansicht bekennt, daß „der absolute Souverän nicht nur Herr über unsere Handlungen, sondern auch über unsere Gedanken und die Wahrheit und Falschheit ihrer Verknüpfung" ist, bleibe dahingestellt. Sicher aber treten zunächst den Denkmitteln und ihrer durch *actus animi* vollzogenen rechnerischen Kombination die Dinge in schroffer Jenseitigkeit gegenüber. Die Erkenntnis bildet sie nicht ab, denn sie kann sich nur in ihrer eigenen wohlumgrenzten Dimension bewegen. Innerhalb dieser freilich ergeht sie sich in voller methodischer, d. h. lediglich durch Rücksichten auf die Normen der Definition eingeschränkter Freiheit. Indem sie sich so der „Vorstellungen" und „Namen" bemächtigt, rückt sie in restloser Bestimmtheit und Notwendigkeit ab von dem bloßen Zufall eines Zusammens der Dinge und den nur Tatsachen registrierenden, also wissenschaftsfremden Zeugnissen des Gedächtnisses. Vor empiristischen Konsequenzen ist der Nominalismus

Hobbes' somit fürs erste gesichert: Innerhalb des durch die Konvention umfriedeten Bereichs der „Namen" erscheint das höchste Maß einsichtiger Bestimmtheit, erscheint das streng beweisende Fortschreiten gewährleistet. Die Frage aber bleibt offen, wie sich das Denken der D i n g e bemächtigen, wie die S a c h e n sich dem Denken erschließen mögen, kurz, wie Erkenntnis der N a t u r möglich sei. Und solange dies der Fall ist, so lange bleibt die Reinheit und Rationalität der Erkenntnis auch innerhalb jenes Bereichs von „Namen" immer noch gefährdet. Es kommt zu einem bemerkenswerten Widerstreit: Der „Nominalismus" Hobbes' findet seine notwendige Schranke in einem strengen Begriff der „rechnenden" Erkenntnis. Und diese wieder endet da, wo der Forschung ihre nächsten greifbaren Aufgaben gestellt sind: an der N a t u r. Es ist durchaus nicht „nominalistisch", wenn Hobbes mit der Selbstverständlichkeit und Bestimmtheit des auf objektive Maßstäbe eingestellten Forschers von einer „richtigen" Zusammensetzung der Zeichen spricht; wenn er in den *„actus animi"*, ja in der Tatsächlichkeit der Natur selbst von vornherein gegenständliche Werte anerkennt; wenn er eine gegenständliche Beziehung zwischen logischen und juristischen Gesetzlichkeiten andeutet, und sei es auch nur, um das Übergewicht der juristischen darzutun. Andererseits aber ist eine „nominalistische" Einstellung unausweichlich, wo sich das Denken des Bezuges auf die Dinge und deren gegenständliche Bestimmtheit entäußert; wo es sich dieser Bestimmtheit gegenüber auf den Umkreis seines eigenen Bestandes zurückzieht. Ja, je konsequenter es darin verfährt und je mehr es innerhalb seines eigenen Bereiches die Bedingungen strenger Notwendigkeit verwirklicht, um so tiefer verstrickt es sich in ein folgenschweres Dilemma. Entweder es schafft einen wirklichkeitsfremden Begriff und verzichtet grundsätzlich auf jeden Versuch einer wissenschaftlichen Bewältigung der Natur. Oder aber es operiert mit einem zwiespältigen Motiv der Notwendigkeit und der Gegenständlichkeit; mit einem wissenschaftlichen, der wissenschaftlichen Rechtfertigung bedürftigen, und mit einem metaphysischen, jeder analytischen Betrachtung prinzipiell entrückten. In keinem der beiden Fälle aber genügt es der unabweisbaren Bedingung, die Erkenntnis als einen schlecht-

hin einheitlichen Bestand zu begründen; in keinem trägt sie auch dem Inbegriff der Probleme Rechnung, die in dem Plotinisch-Kartesianischen Satz, die Erkenntnis sei wie das Licht der Sonne — sie bleibe immer die gleiche, wie vielen Dingen sie auch leuchten möge —, auf eine so berühmte Formel gebracht worden sind. Den Ausweg, die Dinge kurzweg den „Vorstellungen" und deren Verknüpfung gleichzusetzen, kann Hobbes nicht betreten. Denn er bedeutete für ihn, von anderen Schwierigkeiten ganz zu schweigen, daß Erkenntnis der Dinge zur bloßen Konstatierung von Tatsächlichkeiten herabsänke. Nie aber kann eine solche, auch wenn die Tatsächlichkeiten psychologische sind, Erkenntnis heißen. Nur eine Möglichkeit bietet sich hier. Die Grundsätze, welche die Dinge und deren Beziehungen beherrschen, müssen selbst Gegenstände der Definition werden. Das methodische Motiv des „Körpers", wie wir es als ein entscheidendes Element des Hobbesschen Begriffsapparates kennengelernt hatten, muß sich auch an jenen Grundsätzen bewähren. Auch Kausalität muß, um es kurzweg zu sagen, als ein Sonderfall der *„generatio"*, sie muß als „Erzeugungsweise" begriffen werden. Das aber ist sie, wenn sie als der Inbegriff von Bedingungen bestimmt wird, unter denen ein gegebener Erfolg steht[37]. Und diese Bestimmung wieder trifft zu, wenn es gelingt, die Dinge und deren Beziehungen in die Gesetzlichkeit der Bewegung aufzulösen.

Gewiß, diese Motive entfalten sich bei Hobbes nicht in geradliniger Folgerichtigkeit. Noch hat er den mittelalterlichen Gedanken nicht restlos überwunden, daß die Fähigkeit, Ursache zu sein, d. h. zu wirken, eine dinghafte Bestimmtheit, ein „Reales" darstelle; daß eine gegebene Wirkungsmöglichkeit sich aus den allgemeinen oder, wie man sie zu Hobbes' Zeiten auch gern genannt hatte, den einfachen „Naturen" zusammensetze; daß daher Ursächlichkeit und ursächliche Notwendigkeit aus den bloßen Begriffen jener „Naturen" abzuleiten seien. Noch galten ihm Ursachen als „substantiale" Formen der Veränderungen. Oder zum mindesten: noch verschwimmen ihm vielfach die Grenzen zwischen den Versuchen einer demonstrierenden Ableitung der Kausalität selbst und dem Gedanken, daß kausale Erkenntnis Ein-

sicht in die Erzeugungsweise, d. h. in die definierende Bestimmung der Dinge, daß ursächliche Abfolge „begreifliche", den Bedingungen rational-mathematischer Erkenntnis genügende Abfolge bedeute. Aber über alle diese Unbestimmtheiten und Schwankungen hinweg bestimmt sich ihm Kausalität schließlich durch die Gesetzlichkeit der Bewegung, d. h. nach Gesichtspunkten, die man im Gegensatz zu den „substantialen" als „funktionale" bezeichnen muß. Und daß Hobbes diese Gesichtspunkte auf die „Philosophie", d. h. in der Sprechweise seiner Zeit: auf die Wissenschaft überhaupt ausgedehnt wissen will, ist nur ein anderer Ausdruck für die grundsätzliche Bedeutung, die er ihnen beimißt. Der neue Begriff der Wissenschaft selbst ist es, der in der funktionalen Auffassung des Kausalgedankens nach Geltung strebt. Ebendarum aber ist auch der Kausalgedanke fähig, als Träger des Begriffs der Wissenschaft aufzutreten. „Philosophie", heißt es einmal bei Hobbes, „ist die durch richtiges Denken erworbene Erkenntnis der Wirkungen aus den vorher bekannten Ursachen oder Erzeugungsweisen und der wahrscheinlichen Ursachen oder Erzeugungsweisen aus den bekannten Wirkungen". Ursache, Wirkung und „Erzeugungsweise" treten somit in charakteristischer Verschlingung nebeneinander. Jeder dieser Begriffe fordert und begründet zugleich nach Hobbes' Absicht den anderen. Denn in jedem von ihnen stellt sich nur der Begriff der Bedingung oder, was dasselbe bedeutet, der der Erkenntnis auf eigenartige Weise dar. Die Wirkung ist das „Erzeugnis" der Ursache, gleichwie die Gebilde der Mathematik „Erzeugnisse" des definierenden Denkens sind. D. h. nur mit Bezug auf den methodischen Sinn der Definition kann der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung bestimmt, kann die Eindeutigkeit und Notwendigkeit des Naturgeschehens durchschaut werden. Gerade durch den Begriff der B e w e g u n g aber gewinnt im Bereich der Natur jener methodische Sinn greifbare Gestalt. Auf solche Weise bestimmt sich für Hobbes der logische Ort des Begriffs „Bewegung". Bewegung stellt sich ihm kurzweg als ein Korrelatbegriff zum „Verstehen" dar. Alles, was verstanden ist, muß sich als „Bewegung", d. h. eben seinen B e d i n g u n g e n nach, begreifen lassen. Etwas verstehen heißt, es als Bewegung oder als Wirkung von

Bewegungen darstellen können. Andererseits erscheint alles, was als Bewegung erfaßt ist, verstanden. Oder mit anderen Worten: der Begriff der Bewegung gewinnt bei Hobbes zugleich eine schlechthin universelle erkenntnistheoretische Bedeutung. Bewegung ist ihm nicht nur Gegenstand erfahrungswissenschaftlicher Erwägungen; nicht nur ein Problem der physikalischen Forschung, sondern auch und vor allen Dingen der Inbegriff einer grundlegenden methodischen Forderung. Ihr Begriff erweist sich ihm als das eigentliche Instrument der Erkenntnis; die Möglichkeit, wissenschaftliche Fragen als Probleme der Bewegung darzustellen, geradezu als letztes Kriterium ihres Rechts.

In dem Begriff der Bewegung kreuzen sich somit für Hobbes die Interessen der Wissenschaft und ihrer Theorie. Er fördert Erkenntnisse zutage und er definiert zugleich den Begriff der Erkenntnis. Daher seine uneingeschränkte, die Sphäre des Psychischen nach mannigfachen Gesichtspunkten mitumspannende Geltung; daher auch der Versuch, den Begriff der Bewegung für die Theorie des Staates nutzbar zu machen, d. h. das Problem des Staates zugleich unter dem Gesichtspunkt der natürlichen Ursachen zu betrachten, deren Gesetzlichkeit die Glieder des Staates unterliegen. Diese Gesetzlichkeit aber ist keine andere als die der Bewegung. Und auch der physikalische Begriff der Bewegung erfährt durch die universelle erkenntnistheoretische Bedeutung, die Hobbes für ihn in Anspruch nimmt, eine entscheidende Wandlung. An allem, was mit jenem Begriff funktional zusammenhängt, muß sich diese erkenntnistheoretische Bedeutung bewähren; — so auch und vor allen Dingen an dem Begriff der „Ruhe". In den physikalischen Sinn der Bewegung geht dieser Begriff notwendig mit ein; wer von jenem spricht, muß auch diesen bestimmen. Nun bedeutet aber für Hobbes etwas erkennend bestimmen soviel, wie es der Gesetzlichkeit der Bewegung unterwerfen. Folglich muß auch Ruhe als Bewegung definiert werden können. — Hier liegen die wesentlichen Motive für den Hobbesschen Begriff des *„conatus"*. Er bedeutet eine Bewegung über eine Raumstrecke und eine Zeitdauer hin, die kleiner sind als jeder gegebene Teil des Raumes und der Zeit. Auf dem Umweg über die erkennt-

nistheoretische Funktion des Begriffs der Bewegung bahnt sich also bei Hobbes unter Galileischem Einfluß die entscheidende Reform auch des physikalischen Motivs der Bewegung an, die dann bei Leibniz ihre letzte und grundsätzliche Ausgestaltung im Rahmen einer nach allen Seiten hin ausgreifenden Lehre vom Unendlichkleinen erhalten sollte. — Das Motiv der Bewegung erscheint bei Hobbes als Gegenstück zu dem des „Körpers". Wie dieses, so stellt sich auch jenes dar als Träger des Begriffs gegenständlicher Erkenntnis. Denn es ist nur die besondere Art, die allgemeine Erkenntnisbedingung der „Teilbarkeit" zu erfüllen, d. h. den Forderungen zu genügen, die im Begriff der definierenden Analyse gestellt sind. So ist denn letzten Endes auch der *„conatus"* eine Bewährung der Grundsätze jener neuen, überall auf Erkenntnis abzielenden, ja mit der Begründung der Erkenntnis geradezu identischen Logik; einer Logik, die gegenüber der Zerlegung beliebiger Begriffe das Recht der gegenständlichen Bestimmtheit, gegenüber der Zügellosigkeit eines selbstgenugsamen Argumentierens die Ansprüche der Wahrheit und den methodischen Ernst der stetig fortschreitenden Wissenschaft vertritt; — kurz einer Logik, die, mit Kant zu reden, „synthetisch" ist.

Noch einmal werden wir hier auf die universelle Bedeutung des Begriffs „Körper" und auf die zentrale Stellung der Logik im ganzen des Hobbesschen Gedankengefüges verwiesen. In der Tat: je reicher die Gliederung dieses Gedankengefüges, je bewußter und größer sein Abstand von der scholastischen Überlieferung der Schullogik, um so bestimmter auch sein Verhältnis zum Geiste einer Logik der Erkenntnis. Diese umspannt die Gesamtheit nicht allein der Interessen, sondern auch der Ergebnisse des Hobbesschen Denkens. Was sich bei Hobbes als Naturwissenschaft und naturwissenschaftliche Prinzipienlehre, was sich als Wissenschaft von Recht und Staat darstellt, was schließlich als Grundlage der psychologischen Tatsächlichkeit, als der letzten Voraussetzung aller gegenständlichen Erkenntnis auftritt, das alles spiegelt nur den Sinn eines und desselben Verfahrens wider. Er durchdringt jedes einzelne der genannten Gebiete und verknüpft sie zu einer von gemeinsamen Grundsätzen beherrschten Gesamtheit. Jener Sinn aber ist in der mathe-

matischen Analysis, dem kritischen Motiv der „Teilbarkeit", d. h. dem methodischen Begriff des „Körpers" beschlossen. Er ist zugleich der Repräsentant des neuen Begriffs der Logik selbst, der er damit zu schöpferischer Fruchtbarkeit verhilft und eine gänzlich veränderte Auffassung ihres Verhältnisses zu dem System der wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Werte vermittelt.

II. DIE LOGIK

Der Begriff der Logik hat bei Hobbes gemäß den Grundtendenzen der Renaissance einen neuen und umfassenden Inhalt bekommen. Er umspannt jetzt den Umkreis der Verfahrungsweisen, die zu Erkenntnis hinführen sollen, d. h. er ist nur bestimmbar im Hinblick auf die Gegenstände, die notwendig mit der Erkenntnis gegeben sind und mit Beziehung auf welche Erkenntnis selbst überhaupt erst möglich wird. Daher kommt es, daß man bei Hobbes Erwägungen aus dem Umkreis jener formalen Wissenschaft, die die mittelalterliche Überlieferung als Logik zu bezeichnen gewohnt war, vergeblich sucht. Nicht der in seiner formalen Strenge zwingende, aber Erkenntnissen gegenüber doch gleichgültige Syllogismus, sondern das Erkenntnis zeitigende Verfahren Euklids gilt ihm, wie wir bereits wissen, als das „herrliche Muster der wahren Logik". Logik hört für ihn auf, eine Wissenschaft von der Technik des Beweisens, eine Wissenschaft also vom Beweis im subjektiven Sinn zu sein. Sie ist ihm Lehre vom Beweis im objektiven Sinne, d. h. Wissenschaft von der Wahrheit. Und so ist denn das, was man als Hobbes' „Logik" bezeichnen mag, im letzten Grunde jene Theorie der Erkenntnis, die wir oben als Lehre von Natur und Staat, von Recht und Kirche, von Ursächlichkeit und Bewegung kennengelernt und in ihre Besonderungen hinein verfolgt hatten. Nur mit Bezug auf diese Besonderungen gibt es eine Hobbessche Logik und nur künstlich ließe sich von ihnen ein System allgemeiner, für alle Fälle möglicher Erkenntnis generell gültiger Sätze abspalten. Trotzdem darf man eine Reihe grundsätzlicher Forderungen unter der zusammenfassenden Bezeichnung der Hobbesschen Logik erörtern, wenn man nur eingedenk bleibt, daß sie ihren eigentümlichen Sinn letzten Endes von dem Bezug auf die Besonderungen der Er-

kenntnis in der systematischen Mannigfaltigkeit der Wissenschaften empfangen.

Es ist eine charakteristische Eigentümlichkeit des Denkers, daß sich ihm Wissenschaft nur als System „genau-wahrer" Sätze bestimmt. Der methodische Begriff der Exaktheit, den fast zur gleichen Zeit Johannes Kepler als Erbe der Renaissance in die Naturforschung eingeführt hat, gewinnt bei Hobbes eine mehr nach der logischen Seite hin gehende Betonung. Näherungswerte mit grundsätzlich unzulänglichen Genauigkeitsangaben sind unwissenschaftlich. Ja sie sind geradezu „unwahr", weil sie dem ursprünglichen Sinn der Erkenntnis zuwiderlaufen. Nun steht aber der prinzipiellen Forderung „genau-wahrer" Sätze die Betrachtungsweise gegenüber, die man als Hobbes' „Nominalismus" zu bezeichnen pflegt. Allein wir kennen diesen Nominalismus bereits. Sein entscheidendes Merkmal ist, daß er, entgegen der mittelalterlichen Überlieferung, nicht bei dem Satze, nur Einzeldingen käme Realität zu, stehenbleibt, sondern die Frage aufwirft, wie sich strengste Wissenschaftlichkeit, d. h. bedingungslose Geltung der Erkenntnisbegriffe, mit dem Grundsatze vereinbaren ließe, daß Begriffen überhaupt Realität nur im Denken und für das Denken eigen sein könne. Es ist die große Frage, wie sich Konvention und ein lediglich auf Konvention beruhender Gebrauch von Namen und Namenskombinationen mit der elementarsten Forderung aller Wissenschaftlichkeit, mit dem Grundsatz objektiver Geltung, mit dem Gedanken gegenständlicher Wahrheit, vertragen sollten. — Der Begriff der Definition nun ist es, der Hobbes aus diesem Widerstreit der Motive befreit. Zwar betrifft ja auch die Definition für Hobbes immer nur den Gebrauch von „Namen", und die Festsetzung dieses Gebrauchs ist, wie kaum hinzugefügt zu werden braucht, durchaus willkürlich. Allein sein Sinn ist jeder Willkür entrückt. Die Leistung der Definition ist gegenständlicher Art. Sie zielt auf „Etwas" ab, was entgegen dem Zufall, der die Wahl des Zeichens beherrscht, auf „Etwas", das nur mit Bezug auf die Zeichen, in denen es festgehalten wird, und nicht durch diese Zeichen, „ist". Oder anders gesagt: Die Definierenden müssen in bezug auf die Leistung der Definition, soll sie der Erkenntnis dienen können, über-

einstimmen. Wer aber Übereinstimmung fordert, der fordert sie im Hinblick auf „Etwas", das als Richtungs- und Zielpunkt der Übereinstimmung von deren tatsächlichem Stattfinden unabhängig ist — mag es auch nur in solchen Stattfinden ergriffen werden können. Wie sehr also auch Hobbes die reine Tatsachennatur der der Definition jeweils zugrunde liegenden Konvention hervorhebt, dies also, daß sie stets „p a k t i e r t"[38] sein müsse — jene Konvention bedeutet ihm eine Tatsache von ganz besonderer Art. Sie gewinnt den eigentümlichen und tieferen Sinn, eine Tatsache zu sein, die nicht nur zu Erkenntnissen hinführt, sondern zugleich das Recht der Erkenntnis verbürgt. Denn in ihr gelangt der Sinn aller Erkenntnis, sich in dem Bezug auf „Etwas" zu gestalten, das Verhältnis der Erkenntnis zu diesem „Etwas", und damit der Gedanke dieses „Etwas" selbst zu entscheidender Ausprägung.

Im Ausblick auf diese Aufgaben nun muß Hobbes' Begriff der Definition betrachtet werden. Das Motiv der Konvention bringt nur auf eigentümliche Weise zum Ausdruck, daß die Definition ihre Gegenstände „erschaffe"; daß in der Definition eine ursprüngliche Beziehung zwischen Gegenstand und Denken gesetzt werde. Aber diese Beziehung bedeutet nicht Abhängigkeit der Wahrheit des Gesetzten von dem tatsächlich-empirischen Stattfinden des Aktes der Setzung. Das Definierte „ist" auch, wenn „ich" — als „zufälliges" empirisches Subjekt verstanden — es nicht setze. Das „Erschaffensein" des Gegenstandes der Definition drückt vielmehr nur aus, daß zwischen dem Gesetzten und dem B e g r i f f dieses Aktes eine notwendige Beziehung bestehe. Nur als ein zu Setzendes gewinnt der Gegenstand der Erkenntnis die Unabhängigkeit seines Bestandes von den zufälligen Umständen der Setzung, d. h. eben seine Wahrheit. Mit anderen Worten: der mathematische Typus der Erkenntnis bestimmt für Hobbes deren Begriff. Die Definition erfährt bei ihm eine bezeichnende Erweiterung ihrer Kompetenzen. Der Unterschied zwischen N o m i n a l definition und R e a l definition schwindet, wo Definition Gestaltung von gegenständlich Gültigem bedeutet. Dasjenige aber, was man — und sei es auch in Anlehnung an die eigene Auffassung des Denkers — Hobbes' Nominalismus zu nennen pflegt, ist

eine von den Gesichtspunkten des mittelalterlichen „Universalienstreites" gänzlich unabhängige Lehrmeinung. Ja man darf es geradezu aussprechen: mittels seines sogenannten Nominalismus überwindet Hobbes jene Gesichtspunkte. Denn die Frage, ob Begriffe Realität haben, wird gegenstandslos, wenn „Begriff" und „Realität" eine schlechthin neue Bedeutung gewinnen. Genau das aber ist bei Hobbes der Fall. Nur als Mittel der Definition, d. h. nur im Hinblick auf eine durch die Definition begründete Realität, hat der Begriff für ihn Daseinsrecht. Andererseits wieder ist Wirklichkeit nur durch ihren Bezug auf Definition und Begriff bestimmt. Keine geheimnisvolle Kraft und kein glücklicher Zufall bindet also Definition und Wirklichkeit aneinander; sondern die Begriffe der Definition und Wirklichkeit selbst sind es, die sich in dem Gedanken des analytischen Verfahrens, in der Ergründung der Bedingungen der Wirklichkeit wechselseitig fordern. Der Begriff der N o t w e n d i g k e i t hat nun einen neuen und vertieften Inhalt empfangen. Weder bedeutet sie psychologischen Zwang noch bare Folgerichtigkeit; vielmehr ist sie die Form und der Sinn gegenständlicher Bestimmtheit.

Zwar verkennt Hobbes nicht, daß der Freiheit der Definition die Bindung an die logische Gesetzlichkeit der Schlußfolgerung gegenübersteht; oder auch umgekehrt: daß man nach Annahme der Definitionen nun hinsichtlich der Schlußfolgerungen, die sich aus ihnen ergeben möchten, „frei" genannt werden könne. Aber gerade diese Wechselbeziehung zwischen „Bindung" und „Freiheit" deutet den Wandel an, den der Begriff der Notwendigkeit nunmehr erfahren hat. Gerade dieser Wechselbezug zwischen Bindung und Freiheit zeugt für den neuen, wenn man will: den r e l a t i v e n Sinn des Wortes „Notwendigkeit". Denn entweder es behält seine Beziehung zu einem streng definierten Begriff gegenständlicher Erkenntnis, d. h. sein Gebrauch ist — wiederum Kantisch gesprochen — „synthetisch", oder aber es verfällt gänzlicher Bestimmungslosigkeit. Das Prädikat der Folgerichtigkeit ist belanglos, wenn es von einem in seinen Bedingungen Ungeklärten, durch Definitionen nicht Kontrollierbaren, Kriterien Entrückten ergeht. Wohl enthält ja auch der Begriff der Folgerichtigkeit als solcher bedeutsame

Probleme. Aber diese Probleme, sie mögen sich noch so fein differenzieren, zielen doch alle auf einen Punkt. Sie gipfeln schließlich in der Frage nach dem Recht einer „formalen" Logik. Und diese wieder verweist auf den eigentümlichen Sinn des Grundsatzes der Identität. Es liegt in dem Begriff der neuen, von Hobbes unter Abkehr von der Aristotelisch-scholastischen Überlieferung an der Methode Euklids und dem Verfahren Galileis entfalteten Logik, daß sie einen indifferenten, d. h. Sinn und Unsinn gleichermaßen umspannenden Gedanken der Identität nicht zu vertreten vermag. Das „ist" des Urteils muß aufhören — man mag sich über diesen Punkt ausdrücklich Rechenschaft gegeben haben oder nicht — ein gleichsam passives Band zu sein, bereit, Beliebiges zu umschlingen; es ist im Gegenteil als Ausdruck der Unmöglichkeit zu betrachten, Beliebiges mit Beliebigem erkenntnismäßig zu verknüpfen. Es bedeutet geradezu dasjenige, was es verwehrt zusammenzubringen, was nicht „zusammengehört"[39]. Es ist die Form, die objektive Grundlosigkeit von Behauptungen auszuschließen, d. h. es ist die greifbare Ausprägung des gegenständlichen Sinns, also der Notwendigkeit aller Erkenntnis. Oder anders gesagt: es repräsentiert ganz genau diejenigen Beziehungen, die Hobbes im Geiste des mathematischen Denkens seiner Zeit als das Erzeugtwerden des Gegenstandes durch dessen Definition bezeichnet. Damit aber stehen wir vor einer für die systematische Beurteilung der Hobbesschen Lehren wesentlichen Einsicht. Auch die „Konvention" muß, als entscheidendes Bestimmungselement der Definition, einen unaufhebbaren Bezug auf den Inbegriff der logischen Motive aufweisen, die in dem Begriff des „Körpers" ihren streng bestimmten Ausdruck finden. In dem Sachverhalt der „Konvention" stellt sich Hobbes das Problem der Analysis nur von einer anderen Seite besehen dar. Weit entfernt davon, der Repräsentant eines grundsatzlosen Empirismus zu sein, schließt hier der Begriff der Konvention das Bekenntnis zu den Grundsätzen eines analytisch, d. h. aus Bedingungen definierenden Verfahrens ein. Nur als Korrelat einer Logik der *„inventio"* kommt er überhaupt in Frage.

So schließt sich von allen Seiten her der Kreis unserer Erwägungen. Was man im engeren Sinn des Wortes als

Hobbes' „Logik" zu bezeichnen hat, gipfelt in der allseitigen Rücksicht auf den Begriff der — Neues erkennenden — Wissenschaft. Ebendarum ist sie auch mit allem, was dieser Begriff enthält, unaufhebbar verknüpft. „Denken" ist „Rechnen", weil es „Erkennen" ist; „Erkennen" aber ist nur da, wo den Bedingungen der Analysis Genüge geschieht, wo die Forderungen des Denktypus der Mathematik Verwirklichung finden. Gewiß, man stößt gelegentlich bei Hobbes auf eine Auffassung jenes Satzes, die weit weniger grundsätzlich zu sein scheint. Er glaubt in Addition und Subtraktion die Vorbilder für alle geistigen Operationen zu finden. Insonderheit betont er die Analogien zwischen der Addition und dem Bestimmterwerden der Merkmale eines sich annähernden, zwischen der Subtraktion und dem allmählichen Verschwimmen der Bestimmungselemente eines sich entfernenden Gegenstandes. Allein auch was hier vorliegt, hat bei allen Besonderheiten des Falles seine unverkennbaren Beziehungen zum Gedanken der Analysis. Es soll eben ein Intensives durch Abbildung auf einen extensiven, in seinen definierenden Bedingungen überschaubaren Sachverhalt erfaßt werden — nichts anderes also, als was auch den Kern der Hobbesschen Naturphilosophie ausmacht, was für Hobbes vor allem die logischen Vorzüge des Begriffs der Bewegung begründet. — Das Eigentümliche und Neue an der Hobbesschen Logik ist es sodann, daß sie bewußt den Begriff der Wissenschaft mit in ihren Bereich einbezieht. Weder gilt ihm Wissenschaft als eine Tatsache unter anderen, noch auch wertet er sie wie Bacon nach ihrem Nutzen. Vielmehr bedeutet sie ihm den Inbegriff von Umständen, unter denen der Forderung definierender Erkenntnis entsprochen wird. Daher denn auch seine energischen und fruchtbaren Ansätze zu einer wirklichen Definition des Begriffs der Wissenschaft selbst. Daher sein tiefes Verständnis für die Unabschließbarkeit ihrer Aufgaben; daher vor allem die methodologische, durchweg von der Rücksicht auf den Inhalt der Erkenntnis bestimmte Einstellung seiner logischen Erwägungen. — Zwar mag es bei oberflächlicher Betrachtung scheinen, als ob bei ihm der Einheit des Gedankens der Analysis auch eine einzige, jede mögliche Erkenntnis umspannende Wissenschaft entsprechen, als ob die methodische Univer-

salität des Begriffs der Bewegung jede Gliederung der Erkenntnisgebiete, jede grundsätzliche Mannigfaltigkeit ihrer Aufgaben von vornherein in Frage stellen müßte. Auch kennen wir bereits die Schwierigkeiten, die es ihm bereitet, der methodischen Eigenart von Chemie und Geschichte gerecht zu werden. Trotzdem, ja vielleicht gerade darum, hat das Problem einer Mannigfaltigkeit und systematischen Gliederung der Wissenschaften niemals aufgehört, ihn zu beschäftigen. Wie weit dabei Baconische Einflüsse und Reminiszenzen wirksam gewesen sein mögen, steht dahin. Sicher ist, daß selbst der Begriff der Bewegung, dessen Einheitlichkeit dem Gedanken einer Mannigfaltigkeit der Wissenschaften zu widerstreiten scheint, je nach den Erkenntnisaufgaben, deren Bewältigung ihm zugemutet wird, einen bedeutsamen Wandel und eine offenkundige Differenzierung seines Gefüges erfährt.

Besonders deutlich wird das an Hobbes' Stellung zu dem Problemkreis der Psychologie. Es wird sich noch zeigen, daß die Ausnahmestellung, die er einer wissenschaftlichen Erörterung der Tatsache des Psychischen bewußt anweist, nicht sowohl ein Bekenntnis zum Gedankenkreis eines *„Ignorabimus"* bedeutet, als vielmehr der Eigenart gewisser methodischer Aufgaben Rechnung trägt, und ebendarum eine in seiner Theorie des Gedächtnisses gipfelnde Umdeutung und Verallgemeinerung des Begriffs der Bewegung im Gefolge hat. So strebt der Denker geradezu nach einer universellen „Ordnung der Betrachtung", vermöge deren alle Gegenstände der Erkenntnis methodisch verknüpft werden könnten. Man hat denn auch zu Recht von dem Plan einer „Entwicklungsgeschichte des Weltalls" bei Hobbes gesprochen[40]. Allein man wird hinzufügen dürfen: der Begriff der Entwicklung, deren Geschichte Hobbes vorschwebt, bleibt mit der Idee einer Ordnung der Methoden unlösbar verknüpft. Dabei erscheint freilich auch er noch stark beeinflußt von dem durch die Überlieferung geheiligten Aristotelischen Typus der Begriffsgliederung. Neigt er doch, insbesondere in späteren Entwürfen, immer wieder dazu, das klassifizierende Fortschreiten vom Allgemeinsten zum Besondersten als die selbstverständliche Form jener „Ordnung der Betrachtung" anzusehen[41]. Indessen, die aristotelisierenden

Gesichtspunkte weichen im letzten Grunde auch hier, wie so oft in der Entwicklungsgeschichte der neueren Philosophie, der immanenten Kraft der Probleme. Nie hat Hobbes aufgehört, die Tatsache der Psychologie in ihrem methodischen Eigenwert zu würdigen; nie, in dem „τὸ φαίνεσθαι" einen Sachverhalt zu erblicken, der eine gänzlich neue methodische Einstellung erfordert. Als m e t h o d i s c h e Einstellung aber mußte sie sich dem Gefüge wissenschaftlicher Verhaltungsweisen überhaupt eingliedern. Sie mußte den Bedingungen Rechnung tragen, die den Begriff der gegenständlichen Wahrheit, oder was für Hobbes dasselbe bedeutet: den der Bewegung, beherrschen. Darum drängt ihn denn auch die Tatsache des Psychischen zu dem folgenschweren Versuch, den Begriff der Methode und damit der Bewegung zu erweitern. Oder zum mindesten doch: darum verfällt er einer bezeichnenden Unbestimmtheit hinsichtlich der systematischen Stellung der Psychologie. Die Tatsache jenes „τὸ φαίνεσθαι" ist ihm die „wunderbarste" unter allen. Durch sie sondert sich ein weites Gebiet wissenschaftlicher Aufgaben von dem Hobbes geläufigen, in der Theorie der Bewegung gipfelnden Typus der Analysis. Andererseits schließt gerade das „τὸ φαίνεσθαι", schon vermöge des unaufhebbaren Bezugs von Psychischem auf Physisches, für ihn eigentümliche analytische Aufgaben, wie sie wieder nur eine Lehre von der Bewegung zu bewältigen vermag, in sich. Es scheint jeder definierenden Bestimmung entrückt zu sein und hat trotzdem eine notwendige Beziehung auf das methodische Motiv der Bewegung. Es ist lediglich Tatsache und doch zugleich Ausprägung, ja Bestimmungsstück einer Theorie; d. h. es betrifft eine Tatsache von eigentümlicher, ja einzigartiger Beschaffenheit. Es fordert in einem doppelten Sinn „Erklärung": als eigentümlicher, mit nichts anderem vergleichbarer Bestand, der selbst schon vorausgesetzt sein muß, soll von Gegenständen der „Erklärung" überhaupt die Rede sein können; sodann aber mit Bezug auf sein notwendiges Verhältnis zu einem im Sinne der „Bewegung" erfaßten, d. h. definierten Inbegriff physischer Ereignisse. Genug, es bedeutet eine Verschlingung von Motiven, die in der typischen Besinnung auf den methodischen Sachverhalt des „Körpers" nicht mehr zu bewältigen sind. In dem „τὸ

φαίνεσθαι", also in der Tatsache des bewußten Erlebens, ringt ein Ordnungstypus der Erkenntnis nach Geltung, der weder durch den dem Galileischen Rüstzeug entstammenden Begriff der Bewegung noch auch durch das Aristotelisch-klassifizierende Fortschreiten vom Allgemeinen zum Besonderen restlos umspannt wird. Auch hier erweist sich darum das Schlagwort von Hobbes' „Nominalismus" als unzulänglich. Auch hier drängt die Entwicklung über den Umkreis von Problemen hinaus, die sich in der Alternative erschöpfen, ob „Realität" Einzeldingen oder Begriffen zukomme. Jetzt erschließt sich eine Ordnung der Methoden, die den Rahmen jeder herkömmlichen Einteilung der Wissenschaften zu sprengen droht; eine Ordnung, deren Prinzip die bis auf den heutigen Tag brennend gebliebene Frage nach dem systematischen Ort der P s y c h o l o g i e darstellt.

Hobbes hat diese Frage nicht beantwortet und darum jenes Prinzip auch nicht zu entdecken vermocht. Aber eine allezeit bedeutungsvolle Leistung seiner Logik bleibt es, daß er das Problem der Psychologie erfaßt, als solches gestellt und damit der großen Frage nach dem inneren Zusammenhang der Wissenschaften, die die Frage nach dem Gefüge der Erkenntnis selbst bedeutet, einen neuen und folgenschweren Antrieb gegeben hat. Was bei Francis Bacon im wesentlichen der bloßen Technik des Wissenschaftsbetriebs dienen, was dort ausschließlich die s u b j e k t i v e Ordnung einer gegebenen Mannigfaltigkeit begründen sollte, das wird bei Hobbes ein Grundsatz, in dem sich der objektive Sinn dieser Mannigfaltigkeit selbst erst vollendet. Nicht bei Bacon, sondern erst bei Hobbes gibt es, wenn auch nur dem Plane nach, einen wirklichen *„globus intellectualis"*. Denn erst bei Hobbes ist, da auch der Wechselbezug der Wissenschaften dem Prinzip methodischer, d. h. Bedingungsverhältnisse aufdeckender Erkenntnis unterliegt, das sachliche Zusammen g e h ö r e n der Wissenschaften, ihr o b j e k t i v e s Einheitsgefüge, Problem. Was den gegenständlichen Sinn der einzelnen Wissenschaften bedingt, das verbürgt auch die gegenständliche Bedeutung ihres Wechselbezugs. Der Begriff der Erkenntnis liefert eben dem System der Wissenschaften das Prinzip. Diesen Begriff aber verkörpert für Hobbes — wir wissen es längst — die L o g i k. Nir-

gends im Bereich der Wissenschaften sind den Kompetenzen der Logik Schranken gezogen. Und gerade indem sie diesen Umstand erfaßt, bemächtigt sie sich ihrer eigentümlichen systematischen Aufgabe oder, was dasselbe bedeutet, ihres eigenen Begriffs. Damit aber erschließen sich ihr zugleich neue und bedeutsame methodische Ziele. Sie liefert von nun an nicht mehr ein System *genereller* Bedingungen für ein erfolgverheißendes Argumentieren; sie erkennt vielmehr, daß jegliches Argumentieren an die Besonderungen gegenständlich bestimmter Forschungsgebiete geknüpft sein müsse, und sie erfaßt in der Bestimmung eben dieser Besonderungen den wohlumschriebenen Kreis ihrer eigenen Aufgaben. Ihre Interessen verweben sich von nun an mit denjenigen der positiven Wissenschaften. Sie gewinnt unaufhebbaren Anteil an deren Schicksalen und hat, wie sie, neben ihrer Geschichte auch eine Zukunft. Nie aber kann sie dabei aufhören, auf das Recht ihrer Fragestellung, auf den Sinn und die letzten Folgen ihres Vorhabens zu reflektieren. Denn versuchte sie es, so ersetzte sie grundsätzliche Einsicht durch bloße „Tatsachen", Begründung durch Konstatierung, Beweis, Bestimmtheit und Analyse durch prinzipienloses Hinnehmen und vages Fürwahrhalten. D. h. sie verleugnete den Begriff der Wissenschaft, den sie selbst zu begründen berufen ist. So liegt denn die Eigentümlichkeit der neuen, von Hobbes — oft freilich mehr implizit als ausdrücklich — verfochtenen Logik nicht zuletzt in der organischen Einheit, zu der in ihr die einander scheinbar widerstreitenden Motive einer grundsätzlichen Allgemeinheit ihrer Kompetenzen, der Idee eines ungehemmten und notwendigen Fortschreitens ihrer Einsichten im Sinne wissenschaftlicher Forschung und der unaufhörlichen Besinnung auf das Recht ihres eigenen Begriffs verschmelzen. Dieser Begriff und die Leistung der Logik, Wissenschaft in der ganzen Tiefe und Breite ihres Wesens zu begründen, fallen eben hier zusammen.

So sehen wir uns in einer tieferen Schicht unserer Analyse überall auf die entscheidenden Züge der Hobbesschen Wissenschaftslehre zurückverwiesen. Es gibt keine von den Prinzipien der positiven Forschung grundsätzlich abweichende Logik bei Hobbes; ebendarum aber auch keine positive Forschung, die nicht grundsätzlich

Logik wäre, die als solche nicht zugleich das Prinzip aller Wissenschaft offenbarte.

Nur von dieser Seite her ist Hobbes' problemgeschichtliche Stellung in der Philosophie zu würdigen. Denn es hieße seine systematische Bedeutung überhaupt verfehlen, wollte man übersehen, daß für ihn positive Wissenschaft nur als Erfüllung logischer Forderungen möglich ist. Hobbes' Ideen stellen sich an diesem Punkte als Vorläufer der tiefsten Gedanken Leibnizens dar. Weit schärfer als andere zeitgenössische Denker hat es Hobbes erkannt und in weitausschauenden theoretischen Betrachtungen begründet, daß gegenständliche Bestimmtheit, wie mannigfaltig und an welchen Substraten immer sie sich auch darbieten mag, die Einzigkeit des Prinzips aller Erkenntnis oder, was dasselbe bedeutet: das ungeschmälerte Recht des analytischen Verfahrens widerspiegeln müsse. Alles, was Gegenstand der Wissenschaft ist, wird in dem gleichen Sinne auch Gegenstand der Logik. Daher kann dieser nichts entrückt sein, was bestimmt und bestimmbar, also in seinen Bedingungen erfaßt ist. Sofern nun „Ursache" eine Art der Erfassung dieser Bedingungen bedeutet, gilt uneingeschränkt der Hobbessche Satz: „Wissenschaft besteht in Erkenntnis der Ursachen, wenn möglich aller Dinge[42]." — Nun versteht es sich von selbst, daß Hobbes seine Gedanken nicht mit der folgerichtigen Strenge und Geradlinigkeit entwickelt, die die problemgeschichtliche Analyse in ihnen suchen muß und an ihnen entdecken mag. Noch sind seine Erwägungen allenthalben von scholastischen Elementen durchsetzt; noch ist vor allem seine Ausdrucksweise vielfach scholastisch oder durch Rücksichten auf die scholastische Terminologie bedingt. Das offenbart sich nicht zuletzt in seinem Gebrauch von Worten wie „Ursache" und „Wirkung". Es ward oben schon angedeutet, daß er den scholastischen Gedanken, die Ursachen der Einzeldinge bestünden aus den Ursachen der „allgemeinen" oder „einfachen" Naturen, in allen seinen Konsequenzen noch nicht überwunden habe. Noch ist bei ihm die Rede davon, daß man die Ursachen „derjenigen Akzidenzien, die allen Körpern oder aller Materie gemeinsam sind, früher erkenne als die der Einzelheiten, d. h. der Eigenschaften, wodurch ein Ding vom anderen unterschieden wird"[43]. Gleichzeitig aber voll-

zieht sich auch der durch den neuen Begriff der Logik geforderte Bedeutungswandel. „Ursache" wird aus einem unbekannten und grundsätzlich unanalysierbaren Ding immer deutlicher eine „Dinge" definierende Funktion der Erkenntnis. Sie wird Erkenntnisbegriff; oder besser gesagt: sie ist Dingbegriff, nur weil und sofern sie Erkenntnisbegriff ist. Das letztere aber trifft zu, sofern sie einen Modus der definierenden Erzeugung verkörpert. Der Begriff „Ursache" beherrscht das Sein der Veränderung, weil sich in ihm die Bedingungen ihrer Begreiflichkeit ausprägen. Sie bedeutet ein Glied in der Herbeiführung jenes Gefüges der Einheit, die alles Erkennbare, also alles im definierten Sinn des Wortes „Seiende" umspannt.

Nun scheint es ja der Wissenschaftslehre Hobbes', vor allem aber deren „Nominalismus", zu widersprechen, wenn der Philosoph den Bereich der Namengebung erheblich weiter faßt als den der erkennbaren Dinge. Könnten doch nicht nur „Körper" „benannt" werden, sondern auch Eigenschaften und Vorstellungen, Sätze und Urteile, ja selbst Namen als solche[44]. Oder anders gesagt: Benennungen können sich auch auf „etwas" richten, das sich der definierenden Bestimmung offenbar entzieht. Denn „Eigenschaften" müssen allemal vorausgesetzt sein, wo sich Gegenstände als „Körper" erweisen, d. h. auf ihren Begriff gebracht werden und ihre analysierende Gliederung erfahren sollen. Haben aber dann noch „Namen" Anspruch darauf, als elementare Voraussetzungen der wissenschaftlichen Fragestellung betrachtet zu werden? Stehen sie nicht vielmehr außerhalb des scharf umgrenzten Bereichs strenger Erkenntnis und dürfen sie überhaupt noch in die von Hobbes geforderte ursprüngliche Beziehung zur definierenden Analyse gesetzt werden? Die Antwort auf diese Fragen wird zunächst zwei Gesichtspunkte auseinanderhalten müssen. Es ist ein anderes um die Benennung von Eigenschaften und ein anderes um die Festsetzung von „Namen" mit der Absicht auf definierende Bestimmung eines Zusammengesetzten, aus seinen Bedingungen Aufzubauenden. Dort ist der „Name" lediglich das Mittel, einen Faktor aus der Komplexion anderer, mit ihm in gleicher Erkenntnisschicht befindlicher Faktoren eindeutig herauszuheben; hier dagegen fällt ihm die Auf-

gabe zu, den gegenständlichen Sinn der Analyse, deren Erkenntnisleistung zu verbürgen. Dort erfüllt die Benennung eine lediglich technische Funktion; hier gewinnt sie die Bedeutung einer vermittelnden Instanz zwischen erkennendem Subjekt und gegenständlicher Gewißheit. Wohl bleibt es ein Problem, was „Namen" und Namengebung überhaupt bedeuten, wie sie „möglich" sein sollen; aber ein Problem, das die Hobbessche Frage nach den Begriffen „Analysis" und „Erkenntnis" kaum zu berühren braucht. E i n Fall ist allerdings vor allen anderen auf bedeutungsvolle Weise ausgezeichnet. Wir kennen ihn bereits aus mehrfach angestellten Erwägungen. Es gibt eine Erscheinung, die nur „benennbar", aber nicht analysierbar ist. Auch dient der Name mit Bezug auf sie nicht den Erkenntniszwecken der Definition. Trotzdem erschöpft er sich nicht in der Leistung, wie im Falle der Eigenschaft, einen Faktor aus der Gemeinschaft anderer zu isolieren. Denn die fragliche Erscheinung betrifft gar keine „Eigenschaft", hat demzufolge auch keine Gemeinschaft mit Eigenschaften und verstattet auch im Sinne von Eigenschaften keine Isolierung. Vielmehr gewinnt die Namengebung hier eine schlechthin neue und eigenartige Funktion. Sie zeigt ein Verhalten an, das jeglicher Isolierung von Eigenschaften sowohl als auch jeder definierenden Analyse notwendig widerstrebt, weil es ihr vorausgeht: die „bewunderungswürdige" Tatsache des τὸ φαίνεσθαι, die Tatsache, d a ß Sinnesempfindungen überhaupt vorhanden sind, daß „von den Naturkörpern einige von fast allen Dingen, andere von gar keinen, Urbilder in sich tragen[45]". Sie ist eine Tatsache, nur durch sich selber definiert und nur von sich selbst aus zu erforschen, die schlechthin einzigartige Tatsache des „I c h" mit allen ihren Konsequenzen für gegenständliche Geltung und Erkenntnis, für Definition und Wissenschaft[46]. Denn kann auch die bloße Tatsache des „Ich" für sich allein noch nicht als Quelle besonderer wissenschaftlicher Einsichten oder als Prinzip bestimmter Definitionen betrachtet werden, so ist doch der B e g r i f f der Definition, der S i n n gegenständlicher Geltung und objektiver Wahrheit nur mit Bezug auf jene Tatsache überhaupt erst möglich. Wahrheit ist nur insofern Wahrheit und hat nur insofern einen unabhängig von der Zustimmung Aller gültigen Bestand, als sie grundsätzlich

für jemanden muß gelten, genauer: als sie die Denkrichtung jedes möglichen Subjektes muß bestimmen können. So erscheint der Begriff des Subjektes als notwendige Voraussetzung nicht nur für den tatsächlichen Vollzug der Erkenntnis, sondern auch für deren gegenständliche Möglichkeit, für deren Begriff. Das Problem des Subjektes aber schließt gerade jene „bewunderungswürdige" Tatsache in sich, die Hobbes mit seinem „τὸ φαίνεσθαι" treffen will: die Tatsache des „Zu-sich-, Ich'-Sagens", die einzigartige, auf nichts reduzierbare Dimensionsbestimmtheit des Erlebens. So aber sind auch die „Namen", in denen diese Dimensionsbestimmtheit festgehalten wird, von einzigartiger Bedeutung. Sie sind „Namen" nicht von Eigenschaften und auch nicht von „Körpern"; sie bezeichnen weder die „zufälligen" Akzidenzien noch auch die ersten notwendigen Denkschritte auf dem Wege der „Definition" und „Analyse". Aber jene wie diese sind in ihrem wissenschaftlichen Bestande an die „Benennung", d. h. an die ausdrückliche und bewußte Besinnung auf die Einzigartigkeit jener „Tatsache" des „Ich" gebunden. Sie verweisen auf einen Sachverhalt, der „früher" ist als jede „Eigenschaft" und alle definierend-erzeugende Erkenntnis.

Es mag unter streng biographischen Gesichtspunkten betrachtet fraglich erscheinen, wie weit diese Zusammenhänge und deren Konsequenzen Hobbes bewußt geworden sind und den Gang seiner Erwägungen ausdrücklich mitbestimmt haben. Bei der Betrachtung seiner „Psychologie" wird darüber noch einiges zu sagen sein. Der Sache nach aber gehören sie zu den entscheidenden Elementen seiner Lehre. Vernachlässigte man sie, so verzichtete man auf einen charakteristischen Zug in dem Gesamtbilde seiner scharf umrissenen wissenschaftlichen Persönlichkeit. Vor allem aber rücken sie seinen „Nominalismus" in eine neue und bedeutungsvolle Beleuchtung. Hier fallen die *„nomina"* aus dem Gebiete gegenständlicher Gültigkeit keineswegs heraus, hier stehen sie im Gegenteil zur Erkenntnis und der Gesamtheit ihrer Bedingungen in einer unaufhebbaren und positiven Beziehung. Der Begriff der Erkenntnis aber offenbart sich wieder nur in der methodischen Mannigfaltigkeit der Wissenschaften: sie bedeuten ebenso viele Gliederungsformen der „Definition" und der

definierenden Erzeugung der „Wirklichkeit". Sie stellen eine Mannigfaltigkeit von Formen dar, nach Bedingungen zu fragen, gemäß welchen sich „Wirklichkeiten" bestimmen. In ihnen gelangen die besonderen Gesetze des „Wirklichen" zur Ausprägung.

Man muß sich diese Zusammenhänge scharf vergegenwärtigen, will man die logischen Motive in Hobbes' bedeutungsvoller Lehre vom „Möglichen" sachgemäß würdigen. Möglichkeit gilt ihm als unerläßliches Korrelat der „Wirklichkeit"; — nicht allein in dem bloß formalen Sinn des Wortes, demzufolge sich die beiden Begriffe als solche wechselseitig fordern und bedingen, sondern in einem tieferen, das Sein von Möglichem und Wirklichem selbst betreffenden Sinn. Um es mit einem Worte zu sagen: nur das „Wirkliche" gilt Hobbes für „möglich", oder was dasselbe bedeutet, das „Mögliche" ist ihm in einem besonderen, aber streng definierten Sinn des Wortes „wirklich"[47]. Mögliches muß wirklich sein, denn es muß gesetzlich sein. Ein Mögliches, das nicht gesetzlich wäre, wäre überhaupt nicht. Es bezeichnete ein Seiendes, das nicht bestimmt oder — bei dem bekannten Wechselbezug zwischen Bestimmtheit und Verursachung — eine Existenz, die nicht „verursacht" wäre. Es durchbräche den Begriff der Bestimmtheit und höbe sich damit selbst auf. Zukünftige Vorgänge, die einer notwendigen Ursache entbehrten, sind undenkbar, weil es undenkbar ist, ein Sein von Vorgängen unabhängig von dem Gedanken ihrer Bestimmtheit anzusetzen. Ursächlichkeit aber ist nur die besondere Form dieser Bestimmtheit. „Möglichkeit" ist von dem Begriff der Ursache so wenig zu trennen, wie „Wirkung". „Mögliches" bedeutet zukünftige Wirkung. Wird die Wirkung Gegenwart, so wird damit auch das bis dahin bloß „möglich" Gewesene „wirklich". Unmöglich ist nur das Unbestimmte. Es ist das nicht Verursachte. Niemals kann daher das Unmögliche möglich werden, weil es niemals wirklich werden kann. Anderseits muß bedingungslos wirklich werden, was möglich gewesen. Das Bestimmte ist, unter einem gewissen Gesichtspunkt betrachtet, das Mögliche, weil ja das Mögliche allemal bestimmt ist. Ebendarum aber ist das Mögliche allemal auch notwendig. Man ist geneigt, die Begriffe „Möglichkeit" und „Zufall" nahe anein-

anderzurücken. Das ist nur unter einer Voraussetzung zulässig, dann nämlich, wenn Zufall und Gesetzlichkeit, oder was dasselbe bedeutet: Zufall und Notwendigkeit, nicht in Gegensatz gebracht werden. „Zufällig" ist nicht ein Beliebiges. „Zufällig" wird genannt, dessen Notwendigkeit feststeht, aber nur noch nicht erfaßt, dessen ursächliche Bestimmtheit über jeden Zweifel sicher, aber nur noch nicht erkannt ist. Gleich dem Möglichen ist also auch das Zufällige, sofern es nur überhaupt „ist", notwendig. Die methodische Form nun, notwendige Zusammenhänge in der Natur zu denken, heißt für Hobbes Bewegung. Darum erscheinen Mögliches und Zufälliges genau so durch Bewegung definiert, wie ursächlicher Zusammenhang und Wirkliches. Die Ausgestaltung des Begriffs der Ursächlichkeit, die Hobbes von diesem Punkte aus versucht, mag hier nur nebenbei erwähnt werden. „Ist" die Ursache überhaupt, so wirkt sie dauernd. Dann aber müssen an sie Wirkungen geknüpft sein, die sich in stetiger Progression verändern. Im Hinblick auf das unlösbare Verhältnis zwischen Verursachung und Bewegung aber heißt dies: es gibt keine Verursachung, die nicht als stetige Summation infinitesimaler Momente aufgefaßt, die, anders gesagt, nicht auf den Begriff sich stetig summierender Anstöße zurückgeführt werden könnte. Man trifft hier auf einen der Punkte, an denen Hobbes' Logik tief in die Naturphilosophie, oder was für ihn dasselbe bedeutet: in die Naturwissenschaft hineinführt. Es enthüllen sich an ihm die rein logischen Motive, auf denen sich ihm nach Galileis Vorbild die physikalischen Begriffe des „Moments" und des „Strebens" aufbauen. — „Möglich" und „Möglichkeit" gelten ihm also, um nun zu diesem Gedanken zurückzulenken, als Begriffe, die nur auf andere Weise aussprechen, was in den Bedingungen objektiver Bestimmtheit, in Verursachung und Bewegung, letzten Endes in Analysis und Definition, enthalten ist. Bedeutet aber nun Möglichkeit Bestimmtheit, so darf die Bestimmtheit eines Sachverhalts auch seine „Möglichkeit" genannt werden. Das ist wohl nicht der Sprachgebrauch des Philosophen. Aber er erscheint in dessen Gedankengängen vorgebildet: Leibnizens und Kants kritischer Begriff der Möglichkeit ist sachlich genommen eine Weiterführung des Hobbesschen Motivs, daß „wirklich"

nur sein kann, was „zusammengesetzt", d. h. definierbar ist.

Indessen, so geschlossen sich diese Gedankenreihen auch darstellen mögen, ihr Urheber ringt doch in ihnen mit Schwierigkeiten, die zu bewältigen ihm die letzten Mittel fehlen. Der einen ward oben schon Erwähnung getan. Das τὸ φαίνεσθαι, wie es sich dem Denker als ein Sachverhalt von schier undurchdringlicher Schwierigkeit darbietet, durchbricht auch Hobbes' Lehren vom „Möglichen". Zum mindesten entzieht es sich — wir wissen es bereits — dem Wirkungsbereich der „Definition". Erlebnisse als solche haben nicht „Ursachen". Erlebnisse sind nicht begriffen, wenn sie im physikalischen Sinne des Wortes auf „Bewegung" bezogen sind. Denn Erlebnisse sind nicht „zusammengesetzt" und „Körper", sie sind „vor" allen Körpern und „vor" jeder Bewegung. Soll trotzdem auch hier an dem Begriff der Bewegung als dem eigentlichen Korrelat von Definition und Erklärung festgehalten werden, so müssen „Bewegung" und „Erklärung" einen neuen Sinn erhalten. Noch hat ihn ja Hobbes nicht zu finden vermocht. Noch erschöpft er sich in Versuchen, den Bewegungsbegriff der Physik der gänzlich veränderten Problemlage anzupassen. Die genaue Analyse aber entdeckt auch an ihnen bereits die Keime bedeutsamer Neubildungen. Die grundsätzlichen Schranken, aber auch die scharf gegliederten Umrisse einer systematischen Weiterbildung der Hobbesschen Lehre werden sichtbar: Leibnizens tiefsinniger Begriff der Monade wirft sein Licht voraus[48], die Psychologie fordert eine neue Bestimmung ihres Problems und ihrer Stelle in der Gemeinschaft der Wissenschaften, die Grundbegriffe der Erfahrung streben, sich mit einem neuen Inhalt zu erfüllen. — Die zweite Klippe für Hobbes' Lehre vom „Möglichen" ist das Problem der Wahrscheinlichkeit. Als ein „Wahrscheinliches" besitzt das Mögliche, vergleichsweise unabhängig von seiner „Wirklichkeit", obschon in notwendigem Bezug auf diese, seinen eigentümlichen Maßwert und seine wohlumschriebene Bestimmtheit. Die „Wirklichkeit" des Möglichen, wie Hobbes sie meint, hängt an der unerläßlichen Bedingtheit des Möglichen durch Ursachen. Sie weist zurück in die Vergangenheit. Nun hat aber das Mögliche daneben

auch eine unveräußerliche Beziehung auf die Zukunft. Es schließt die Frage nach einem zukünftig Wirklichen in sich, ja mehr noch: es stellt gleichsam im Hinblick auf die Zukunft bestimmte, nach Anzahl und Eigenart charakterisierte Fälle zur Wahl. Diese Wahl muß getroffen, sie muß zum mindesten in Erwägung gezogen werden, wo der Begriff des Möglichen einen klaren, auf „Wirklichkeit" bezogenen Inhalt bekommen soll. Es muß den Bedingungen einer eigentümlichen Gesetzlichkeit, derjenigen nämlich des „Wahrscheinlichen", wie sie Hobbes' weit jüngerer Zeitgenosse, Jakob Bernoulli, begründen sollte[49], unterworfen gedacht werden. Hobbes mochte gefühlt haben, daß das Problem der Wahrscheinlichkeit neue, die Kräfte seiner Erkenntnislehre übersteigende Aufgaben einschließt. Denn hier liegt ein Gegenstand vor, dessen logische Struktur dadurch bestimmt erscheint, daß er, nicht wie andere Gegenstände auch, notwendig muß gedacht werden können, sondern daß er tatsächlich gedacht wird. Er ist als Gegenstand nur mit Bezug auf das Erlebnis einer Relation möglich. In neuem Zusammenhange taucht darum auch an dieser Stelle das Problem der Psychologie und ihres Anteils an einer Grundlegung des Begriffs vom Gegenstande auf. Wieder kündigen sich damit Fragen an, deren der Philosoph mittels seiner bewußten methodischen Beschränkung auf das Motiv der „Ursache" nicht Herr zu werden vermochte, ohne daß sie doch seiner Aufmerksamkeit entgangen sein konnten. Wem Denken Rechnen bedeutet, der wird die logischen Elemente, die im Begriff des Möglichen zusammentreffen, schwerlich kritiklos vermengt haben. Nur ist Hobbes' Einstellung auf die besonderen Gesichtspunkte eines bestimmten, durch seine erkenntnistheoretische Durchsichtigkeit und seine relative Neuheit ausgezeichneten Wissenschaftstyps so energisch, daß ihm jede darüber hinausgreifende Frage fast wie eine Schmälerung des Geistes reiner Erkenntnis erscheinen mußte. Als besonders lehrreich erweist sich in dieser Hinsicht Hobbes' Stellung zum Problem des Zwecks. Auch der Annahme von Zwecken widerstrebt die Hobbessche Idee der Erkenntnis, es sei denn, daß es gelänge, auch den Zweck als eine besondere Art der Ausprägung des Kausalgedankens zu erweisen. Auch der

Zweck tritt — ganz so wie „Möglichkeit" und „Wahrscheinlichkeit" —, sofern jene Bedingung unerfüllt bleibt, aus dem Rahmen der Begriffe heraus, durch die sich für Hobbes Erkenntnis und Wissenschaft bestimmen. Trotzdem wird der Denker, bei aller Abneigung gegen den Zweckgedanken, gewissen methodischen Forderungen gerecht, die nur vermittels jenes Gedankens zu voller Klarheit gebracht werden und restlose Erfüllung finden können. Nur unter Leitung des Zweckgedankens gelten ihm die „Mechanismen" der Lebensvorgänge für durchschaubar, und nur wer selbst ohne Verstand sei, könne die verständige Ordnung dieser Mechanismen in Zweifel ziehen. Hier siegt eben die Unbestechlichkeit des positiven Forschers über die Lehrmeinung des Philosophen, die Einsicht in unabweisbare methodische Forderungen über die Einstellung des erkenntnistheoretischen Systematikers. Aber gerade bei einer Gestalt wie Hobbes kann das nicht ohne bedeutsame Rückwirkungen bleiben für die Verfassung des Systems. Zum mindesten muß es der kritische Betrachter seiner Philosophie als eines der entscheidenden Motive vermerken, in denen seine „Logik" zu neuen und wichtigen Gestaltungen über sich selbst hinausweist.

Wir beschließen diesen Abschnitt mit einem kurzen Hinweis auf zwei Punkte. Der eine betrifft Hobbes' Stellung zu der grundlegenden logischen Frage nach der Natur des B e g r i f f s. Mag er ihr auch keine selbständige methodische Überlegung gewidmet haben, so hat er zu ihr doch ein fest umrissenes sachliches Verhältnis. Den Begriff kann Hobbes folgerichtig nur als Korrelat der Definition gelten lassen. Er ist nicht eine von subjektiven, in diesem Sinne zufälligen Gesichtspunkten bestimmte Zusammenfassung des Ähnlichen an einer Vielheit isolierter Einzelfälle, sondern die Bedingung, die die objektive Zusammengehörigkeit der Einzelfälle beherrscht und damit ihre „Ähnlichkeiten" erst begründet. Er stellt das Gegenstück der analytischen Methode dar. Er entspricht, gleich den Urteilen, die er repräsentiert, und die aus ihm entspringen, der „H y p o t h e s i s" Galileis und Platons. Er ist nicht nur ein technisches, sondern ein grundsätzliches Mittel, ja er ist recht eigentlich der T r ä g e r der Erkenntnis. Denn er bezeichnet als der methodisch zu-

sammengefaßte Sinn der Definition den Weg einer „erzeugenden" Bestimmung von Gegenständen. Dadurch aber gerät auch der übliche Gegensatz zwischen „induktiver" und „deduktiver" Erkenntnis ernsthaft ins Wanken. Denn die Frage kann jetzt nicht mehr lauten, wie man es anzustellen habe, um aus „bloßer" Erfahrung Erkenntnis zu gewinnen. Die Frage ist jetzt vielmehr die, welche ursprünglichen Beziehungen die Begriffe der Erfahrung und der Erkenntnis verknüpfen, wenn Erfahrung als Quelle der Erkenntnis soll betrachtet werden können. Es ist die Frage nach dem Begriff der Erfahrung selbst, die Frage nach dem Begriff einer „Definition" von Tatsachen. Hobbes hat nie aufgehört, mit ihr zu ringen. Auch ist sie schließlich bei ihm offen geblieben. Aber wo immer nach ihm das Problem der Erfahrungserkenntnis aktuell geworden, da mußte — der Sache nach wenigstens — auf die Motive zurückgegriffen werden, die seine Lehren von Definition und Analysis bestimmt hatten.

Die andere Bemerkung bezieht sich auf das berühmte Hobbessche Wort von der Gleichung zwischen „Denken" und „Rechnen". In seine letzten Konsequenzen hineinverfolgt, bedeutet es für die Logik die grundsätzliche Herrschaft der Relation. Die Eindeutigkeit von Beziehungen, nicht die Identität von Dingen, hat hier die Logik zum Problem. Nicht die Verschiedenheit von „Substanzen", sondern die Vielgestaltigkeit von Verhältnissen, in denen sich Substanzen bestimmen, gibt ihrer Fragestellung die Richtung. Nicht auf das Verknüpfte, sondern auf das „Wie" der Verknüpfung — und auch Trennung bedeutet ja letzten Endes Verknüpfung — zielt in ihr des Denkers methodische Absicht. Logik ist, das kennzeichnet den tiefsten Sinn jener Gleichung zwischen Denken und Rechnen, Lehre von der Ordnung überhaupt, Lehre vom primär Geordneten oder zu Ordnenden, von dem durch die Ordnung Bestimmten; nicht aber Wissenschaft von „Dingen", die unabhängig von der Idee einer Ordnung „sein" sollen, mögen sie auch sekundär dem Gefüge von Ordnungen eingegliedert werden können. Mit bewußter Strenge, wenngleich noch ohne sichere Abwägung der letzten Folgen, hat sich die Hobbessche Logik der überlieferten metaphysischen Einschläge zu entledigen gesucht. Sie ist Lehre von den wissenschaftlichen

Methoden und sie ist im gleichen Umfang Theorie der gültigen Beziehungen. Sie selbst mit allem, was sie umspannt, ist nur im Hinblick auf das Problem und die Probleme gegenständlicher Erkenntnis möglich. Sie bedeutet einen gewaltigen Schritt nach vorwärts auf dem schwierigen Pfade von der forschenden Wissenschaft zu deren Theorie, von Aristoteles und der Scholastik zu Leibniz und Kant.

III. DIE NATURPHILOSOPHIE

Als die Naturphilosophie Hobbes' kann man das System von Erwägungen bezeichnen, durch die er die Frage nach den Bedingungen und Mitteln einer strengen, dem Begriff der Analysis genügenden Erkenntnis der Natur zu entscheiden sucht. Es ist klar, daß in ihrem Mittelpunkt der Begriff der B e w e g u n g stehen wird; ebenso klar, daß dieser Begriff durch seine neue, erkenntnistheoretische Funktion einen charakteristischen Wandel seines physikalischen Sinns wird erfahren müssen. Es war davon in früheren Zusammenhängen bereits die Rede. Soll er und er allein imstande sein, echte Erkenntnis von Erscheinungen zu vermitteln, so kann in ihm selbst nichts erhalten bleiben, was sich den Bedingungen wahrer Erkenntnis entzieht. Alle „okkulten Qualitäten" müssen aus ihm verschwinden, alle undefinierten Faktoren in ihm getilgt werden. Bewegung selbst verkörpert den Urtypus wissenschaftlicher „Erzeugung". Nichts grundsätzlich „Unerzeugtes" kann daher in ihr ein Asyl finden. Denn Unerzeugtes bedeutete hier Undefiniertes. Die Konsequenzen dieses Sachverhalts für die Begriffe „Ruhe" und „Strebung" *(conatus)* wurden oben schon angedeutet. Nur vermittels des B e g r i f f s kann auch der „Gegensatz" zwischen Ruhe und Bewegung bestimmt werden. Diesen bestimmen aber bedeutet hier, ihn, und mit ihm den Begriff der Ruhe, im Sinne der B e w e g u n g bestimmen. Hobbes übertrifft sich gleichsam selbst, indem er den Begriff des *„conatus"* einführt und begründet.

Auch kennen wir bereits Gegenstand und Ausgang seines Streites mit dem Mathematiker W a l l i s. Hobbes verficht diesem gegenüber den Gedanken, daß „Konstruktion" nur im Bereich des Extensiven möglich, d. h. auf Geometrie beschränkt sei. Er verkennt also den tiefen sachlichen Zusammenhang zwischen „Konstruktion" und Analysis oder, was für ihn dasselbe bedeuten müßte, zwischen Konstruk-

tion und „Definition". Noch haftet Hobbes mit Bezug auf das Problem der Geometrie am Empirisch-Anschaulichen, noch hat er an ihm das logische Motiv der Ordnung nicht restlos zu entfalten vermocht. Der Gedanke, daß die Gesetzlichkeit der Zahl und die Geometrie in einer beide umspannenden Norm eines reinen Ordnungsgefüges zusammengehören sollten, ist ihm noch fremd. Er fürchtet für die Reinheit der geometrischen Erkenntnis. Er besorgt, daß sie durch den Bezug auf die Zahl in ihrem Eigenwert geschmälert werden möchte. Er wird freilich in dieser Sorge sich selbst untreu. Denn wenn irgendein Gedanke geeignet erscheint, Hobbes' Plan eines durchgängigen Wechselbezugs der Wissenschaften und seine Forderung nach Einheit und Universalität des methodischen Verhaltens der Verwirklichung näherzubringen, so war es der, den Begriff der O r d n u n g auf alles Erkennbare auszudehnen. Das aber mußte für die Geometrie bedeuten, daß sie mit der Wissenschaft von der Zahl zu einer methodischen Einheit verschmelzen, oder mit anderen Worten: daß sie grundsätzlich aufhören müsse, die naive Anschauung als Beweisgrund gelten zu lassen. So kommen in Wallis' Sieg über Hobbes — genau besehen — dessen eigene Grundsätze zur Entfaltung. D. h. dieser Sieg liegt, systematisch betrachtet, ganz in der Linie der Entwicklung, die Hobbes selbst von der naiven, auf unanalysierter Erfahrung beruhenden Erörterung des Begriffs der Bewegung zu den Motiven hinüberleitet, die der Idee des *„conatus"* zugrunde liegen. Denn diese Idee ist — ganz abgesehen von ihrer naturwissenschaftlichen Fruchtbarkeit — ein klassischer Ausdruck des Versuchs, den Gedanken der Ordnung auf die Probleme der Physik zu übertragen. Er ist recht eigentlich nur der den Bedingungen jenes Gedankens angepaßte Begriff der Bewegung. Er bejaht die in der empirischen Tatsache der Bewegung gegebenen Gegensätze. Weil er sie aber zugleich aus e i n e m Prinzip bestimmt, überwindet er sie. Er tilgt sie, indem er sie in ihrer Korrelation und Bedingtheit erfaßt. Der *„conatus"* bedeutet das „Minimum" der Bewegung. Er gestattet es, die Bewegung als extensiven Größenwert vermittels der Definition aus ihren begrifflichen Elementen „e r s t e h e n" zu lassen. Er unterwirft sie damit erst den Bedingungen wirklicher Erkenntnis.

Wir befinden uns hier an einer der problemgeschichtlich bedeutsamsten Stellen persönlicher und sachlicher Übereinstimmung zwischen Hobbes und Leibniz. „Ein *conatus* ist," — schreibt einmal Leibniz an Huyghens — „wie Hobbes richtig bemerkt, der Beginn einer Bewegung oder für die Bedeutung der Bewegung dasselbe, was der Punkt für die Linie ist[50]." So gelingt Hobbes an der Physik, was ihm für die Mathematik versagt geblieben: er dringt von einem undefinierten Begriff der Quantität zu einem definierten Begriff der Qualität vor, indem er sinnenfällige Größe durch ideelle Ordnung bestimmt. Natürlich erstrecken sich seine Gedanken alsbald auf sämtliche Invarianten der Bewegung: dem *conatus* entspricht als Differential der Geschwindigkeit der *„impetus"*; der *impetus* mit Bezug auf die Größe der Bewegung heißt „Kraft", deren Begriff damit, er mag in der konkreten Formulierung, die er durch Hobbes erfährt, noch so viele physikalische Mängel aufweisen, alle anthropomorphen Elemente abgestreift hat und eine reine Relation bezeichnet; das Maß für den Überschuß einer Bewegung über die zu bewältigenden Widerstände heißt bei ihm „Moment". Ein *impetus* ohne Bewegungseffekt ist ihm undenkbar. Wird also jener unendlich klein, so muß auch dieser infinitesimal werden. Man entdeckt in allen diesen Begriffen unschwer den entscheidenden Einfluß Galileis. Aber fast wichtiger noch für den Problemhistoriker ist die Einsicht, daß sich in ihnen die größten Konzeptionen Leibnizens vorbereiten. Kein Bewegungseffekt kann für Hobbes, wenn er einmal vorhanden, auf den Nullwert herabsinken, d. h. verschwinden und unwirksam werden. Er muß sich im Gegenteil auch in der kleinsten Zeit auf unendliche Entfernungen hin fortpflanzen. Man hat in diesen Gedanken mit vollem Recht bedeutungsvolle Ansätze nach der Richtung der Newtonschen Lehre von den Fernwirkungen erblickt. Das letzte und entscheidende Gepräge aber empfangen sie erst von dem erkenntnistheoretischen Akzent, der auf ihnen ruht. Und diesen Akzent entnimmt Hobbes einer ganz konkreten methodischen Einsicht. Er gibt sich volle Rechenschaft darüber, daß die sinnlichen Grenzen für die Konstatierung von Bewegungen niemals als Maßstab für die begriffliche Bestimmung ihrer Möglichkeit dienen kön-

nen. „Es macht nichts aus, daß die Tendenz im Fortschreiten immer schwächer wird; denn Bewegung kann unwahrnehmbar sein; und ich prüfe jetzt Dinge nicht nach Wahrnehmung und Erfahrung, sondern nach Vernunft."

So gilt Hobbes die „Erhaltung" der Bewegung nicht als eine Erkenntnis aus Erfahrung; auch nicht als das Verharren einer dinghaften Realität, sondern als die Konstanz einer Ordnung, unter deren Voraussetzung alle empirischen Erscheinungen, natürlich auch die der Bewegung selbst, zu beurteilen sind. Ist nun aber Bewegung in diesem streng definierten Sinn des Wortes „Substanz", dann ist sie auch von Ewigkeit her. Dann schließt ihr Begriff den Gedanken eines außerweltlichen Urhebers der Bewegung aus. Es mag ja fraglich sein, inwieweit des greisen Hobbes ausdrückliches Bekenntnis zum „Pantheismus" auf solchen Motiven allein beruht. Sicher aber ist, daß sie der Sache nach eine Auffassung begünstigen müssen, die das höchste Prinzip des Seins und des Werdens mit dem Weltprozeß selbst zusammenfallen läßt[51]. Niemals freilich haben solche Gedanken auf der Höhe seines Schaffens für Hobbes im Vordergrunde gestanden. Die entscheidenden Antriebe kommen ihm hier aus ganz anderen Quellen. Sie entspringen den Motiven, auf welchen sich seine methodische Gemeinschaft mit Galilei und Leibniz gründet. Darum wird sich denn auch diese dem kritischen Beurteiler von Hobbes' philosophischem Lebenswerk in immer neuen Abwandlungen und von immer neuen Seiten her darbieten.

Jenem entlehnt er — wir wissen es längst — die methodischen Grundsätze seiner Fragestellung. Diesem liefert er entscheidende Anregungen für seine großartigen Versuche, das Problem der Wahrheit zu bewältigen. An Leibniz erinnert sein unaufhörliches Ringen mit dem Motiv des Minimums, wie es in der obengenannten Reihe infinitesimaler Begriffe zu bedeutsamen und allenthalben über sich selbst fruchtbar hinausweisenden Ergebnissen führt. Mit Galilei aber verbinden ihn die Gesichtspunkte, unter denen sich ihm der Begriff der Wissenschaft überhaupt darstellt. Es ist uns längst geläufig: Für Hobbes geht Wissenschaft stets auf das „Mögliche" und nur über das Mögliche hinweg auf das „Wirkliche". Die „Hypothesis" erweist eben in der Wiedererneuerung

ihres antiken, Platonischen Sinnes zugleich ihre volle methodische Wucht und ihre ungeschmälerte sachliche Fruchtbarkeit. So repräsentiert für Hobbes das „Mögliche“ den neuen Begriff der Logik. Darüber hinaus aber auch einen gänzlich neuen Sinn wissenschaftlicher Feststellungen. Das Erfassen des Möglichen bedeutet das Ergreifen von Bedingungen. Wo aber Bedingungen erfaßt sind, da hat die „Ausnahme“ keine Stelle. Gerade weil sich eine wirkliche Theorie der Bewegung auf deren Möglichkeit, d. h. auf „Gedachtes“ beschränkt, muß sie alle denkbaren Fälle der Bewegung umspannen. Das Verhalten des Einzelfalls gewinnt von nun an eine neue methodische Bedeutung. Jetzt dient es nicht mehr dem Erweis der Geltung des Gesetzes. Jetzt ist es höchstens nur ein Anlaß, Abweichungen vom Gesetz aus dem Gesetz zu begreifen. So gewinnt die Logik entscheidenden Einfluß auch auf das Schicksal naturwissenschaftlicher Sonderaufgaben: nie kann die „Wahrheit“ von Sätzen unabhängig von dem Ausmaß der Allgemeinheit ihrer Geltung betrachtet werden.

Es wäre eine besondere, aber keineswegs unüberwindliche Aufgabe, Hobbes' methodische Grundsätze in die Einzelheiten seiner naturwissenschaftlichen Arbeiten hinein zu verfolgen. Überall ließe sich zeigen, wie die begriffliche Konzeption der Leitfaden ist, an dem der Denker in die Tiefen des Tatsächlichen zu dringen sucht; wie er, gleich Galilei, nur mit geringerer naturwissenschaftlicher Schlagkraft als dieser, den „Erscheinungen“ das höchste Maß gegenständlicher Bestimmtheit sichert, indem er sie in den Rahmen streng definierter Begriffe spannt. Das gilt z. B. für seinen Versuch, die astronomischen Phänomene vermittels der Definition der „einfachen“ und zugleich „kreisförmigen“ Bewegung zu meistern; für sein Bestreben, gewisse allgemeine Eigenschaften der Naturdinge, wie Elastizität und Zähigkeit, unter bewußtem Ausschluß der naiven und unanalysierten Erfahrung mit Hilfe definierter Begriffe zu bewältigen. Das gilt vor allem auch für einige wichtige Einzelheiten seines „Tractatus opticus“; für seine offenkundig, ja ausdrücklich auf Galilei Bezug nehmende Absicht, den Gesetzlichkeiten der Spiegelung und der Brechung des Lichtes „demonstrierend“ auf die Spur zu kommen[52]. — Indessen, hier geht es nicht

sowohl um Einzelheiten als vielmehr um das leitende methodische Prinzip seiner naturwissenschaftlichen Fragestellung. Wir kennen es bereits. Es ist der Gedanke, daß Erkenntnis die Aufgabe habe, alle Ereignisse in der Natur auf die Gesetzlichkeit der Bewegung abzubilden. Und warum gerade der B e w e g u n g? Weil der Denker in ihr allein die Forderung verwirklicht sieht, Ereignisse in ihrer strengen und einsichtigen Bestimmtheit zu erfassen. Sie allein bietet ihm die Gewähr für die Möglichkeit, zeitliches Geschehen in das Licht einer Betrachtungsweise zu rücken, für die es nur Bedingung und Bedingtes gibt; d. h. die Elemente des Geschehens zu isolieren und sie zugleich als Glieder einer an G r ö ß e n haftenden Ordnung zu begreifen. Gerade diese eigenartige Verbindung aber zwischen Größe und Ordnung in dem Motiv der Bewegung ist für Hobbes' sachliche und geschichtliche Stellung bezeichnend. Gleichwie D e s c a r t e s gilt auch noch ihm der Begriff der extensiven Größe als ausschließlicher Repräsentant und höchstes Ziel wirklicher methodischer Exaktheit. Aber weit schärfer als bei Descartes zeichnen sich hier bereits die Umrisse des Gedankens, daß die Größe nur als Ausprägung der Gesetzlichkeit einer O r d n u n g letztes Mittel wissenschaftlicher Erkenntnis sein könne. Ja, im Begriff des *„conatus"* gewinnt geradezu, wir wissen es, die Idee einer infinitesimalen, jeder Größenbestimmung grundsätzlich widerstrebenden Beziehung für Hobbes greifbare Gestalt. Aber noch bemächtigt er sich nicht, wie Leibniz, der letzten Voraussetzungen dieser Idee. Noch fehlt ihm die volle Einsicht in den funktionalen Sinn aller Ordnung. Noch ergreift er nicht die Tragweite des Gedankens, daß die Besonderheit eines Ordnungsgefüges bestehen bleiben müsse, auch wenn das Geordnete einen Grenzwert erreicht. D. h. noch vermag er sich nicht über den Anlaß, aus dem er den Begriff der Ordnung fordert, zu erheben. Und dieser Anlaß ist ihm eben der Begriff der Bewegung. Er übertönt das Motiv der Ordnung, d. h. er nimmt für sich erkenntnistheoretische Funktionen in Anspruch, die nur jenes Motiv zu erfüllen vermag. Und so erblickt Hobbes in der Bewegung den letzten Beziehungspunkt jeder naturwissenschaftlichen Fragestellung, den gemeinsamen Nenner, auf den schließlich alle Erscheinungen der Natur gebracht werden müssen.

Von hier aus erklärt sich zunächst seine Stellung zu den für seine Zeit aktuellen Aufgaben der Physik und der Astronomie. Vermittels des Begriffs der Bewegung sucht er nicht allein des Problems vom Aggregatzustande der Materie, der Erscheinungen des Lichtes, der Wärme, der Farbe, des Schalls und der Schwere Herr zu werden; Bewegung gilt ihm auch als die eigentliche physikalische Ursache für die Exzentrizität der Erdbahn, die Gesetzlichkeit der Bewegung als das einzige Mittel der wissenschaftlichen Erklärung des Planeten- und Mondumlaufs. Die Einzelheiten seiner Erklärungsversuche beanspruchen aus naheliegenden Gründen mehr geschichtliches als sachliches Interesse — letzteres allerdings insofern, als er zur restlosen Durchführung seiner Bewegungstheorie die Hypothese einer „ätherischen" Substanz einführt und begründet. Das Licht entspricht dem durch die Drehung der Sonne auf die umgebenden Äthermassen ausgeübten Druck; die Wärme ist gleich dem Licht Bewegung, das Feuer nicht eine Materie neben anderen, sondern als Kombination von Licht- und Wärmewirkungen ein eigentümlicher, bei aller Verschiedenheit der Anlässe wesentlich gleicher Bewegungszustand, die Farbe „gestörte" Lichtbewegung, der Schall Erschütterung materieller Teilchen. Eine originelle, von der Kartesianischen wesentlich unterschiedene hydrodynamische Theorie — eine in einem flüssigen Medium in einfacher Kreisbewegung befindliche Kugel müsse eine in demselben Medium befindliche, nicht flüssige zweite Kugel ebenfalls zu einfacher Kreisbewegung veranlassen — soll die Ursachen des Planetenumlaufs entdecken. Und was, im geschichtlichen Ausblick auf Newton, vielleicht das wichtigste ist: es ist für Hobbes grundsätzlich dieselbe Gesetzlichkeit der Bewegung, die die Schwere irdischer Körper und den Umschwung der Planeten um die Sonne beherrscht. Die kosmische Universalität der Gesetze der Bewegung entspricht nur der erkenntnistheoretischen Universalität ihres Begriffs. Jene Gesetze sind überall gültig, weil dem Begriff der Bewegung im Bereich der Erkenntnis keine Schranken gesetzt sein können. Ist sie doch selbst die Ausprägung des Gedankens der „Möglichkeit", d. h. der Erkenntnis.

Indessen der klassische Begriff der Hypothesis, den Hobbes damit gewinnt, erfährt anscheinend eine bezeichnende Wandlung. Ähnlich wie Descartes drängt sich Hobbes aus Gründen, die tief im Wesen naturwissenschaftlicher Begriffsbildung zu suchen sind, der Gedanke auf, daß die Ordnung der Bewegung erst dann als vollständig entfaltet gelten kann, wenn sie ihre Darstellung an erfahrungsbezogenen Symbolen gefunden hat: immer wieder strebt er danach, die Gesetzlichkeit der Bewegung an das Verhalten besonderer anschaulicher Substrate zu binden. Er ergreift — logisch geredet — das Motiv der Ordnung unter dem Gesichtspunkt des „Modells". Nur so konnte es zu seiner eben genannten hydrodynamischen Theorie des Planetenumlaufs kommen; nur so vermag er die Schwere aus dem Druck der durch die Drehung der Erde fortgesetzt abgeschleuderten Luftatome auf andere und auf die „schweren" Körper, oder das Licht aus dem bei der Drehung der Sonne erzeugten Druck auf den umgebenden „Äther" zu erklären. Man sieht, wie hier der Erfahrung entnommene oder auf sie bezogene Faktoren dazu dienen, die reine Ordnungsbestimmtheit der Bewegung gleichsam erst anwendungsfähig und für die Naturerkenntnis fruchtbar zu machen. Hobbes verfährt dabei im Grunde genommen nicht anders, wie die Physik zu allen Zeiten wird verfahren müssen. Denn nie kann diese darauf verzichten, bestimmten Systemen von Gleichungen, wie sie einem bestimmten Stande wissenschaftlicher Einsicht entsprechen, substanziale Träger zuzuordnen. Darin äußert sich der ursprüngliche und notwendige Bezug jener Gleichungen auf den Begriff der Erfahrung. Gewiß, das „Atom" hat stets nur d e n Seinswert, der dem Wahrheitswert gewisser Gleichungen gemäß ist; der Gleichungen, die es fordern, und deren Bedingungen es damit genügt. Gerade deshalb aber genügt der Sinn jener Gleichungen von vornherein auch den begrifflichen Voraussetzungen und Kriterien der P h y s i k. Sie entfalten ihn stets zugleich auch in Rücksicht auf die logische Dimension, d. h. gemäß der besonderen Bedeutung des „Seins" von Gegenständen der E r f a h r u n g. Oder mit anderen Worten: sie sind ihrer Natur nach „s u b s t a n z b e z o g e n". Das bedeutet nun freilich nicht, es könnte

eine Theorie jemals die Absicht haben, aus dem Atom selbst einen „erfahrbaren" Gegenstand zu machen; sondern nur dies, daß der Sinn, in welchem von einem „Sein" des Atoms gesprochen wird, immer nur gemäß der spezifischen Gesetzlichkeit der Erfahrung bestimmbar wird. Und diese Gesetzlichkeit heißt eben „Substanz". Gewiß, auch die „Substanz" und mit ihr das Atom sind selbst Ordnungsbestimmungen. Allein Ordnungsbestimmungen von besonderer Dimensionalität; einer solchen nämlich, deren Bedingungen durch mathematische Relationen nur unter ganz bestimmten, wohlzudefinierenden Voraussetzungen erfüllbar werden.

In der Tat! Wie frei immer sich die moderne Atomforschung des Motivs der mathematischen Ordnung bedient, wie radikal und erfolgreich sie unter dessen Leitung auch bestrebt sein mag, das „Innere" des Atoms zu enthüllen —, der Sinn ihres Vorhabens bleibt derselbe, der dem Gedanken des Atoms überhaupt zugrunde gelegen hatte. Sie mag sich noch so sublimieren, stets muß sie einen substanzialen Bestand, der sich einer räumlichen Gliederung zuordnet, in Ansatz bringen: sie spricht von „Kernmasse" und „Elektronenzahl", von „Schalen" und einer „planetarischen" Anordnung der Atomelemente. D. h. sie operiert durchwegs mit dem Begriff der „S t r u k t u r". Sie entwirft „M o d e l l e" und sie verschmilzt deren Begriff mit den Funktionen der Platonisch verstandenen Hypothesis, indem sie die Wahrheit mathematischer Beziehungen an „Strukturen" gebunden und damit jene Beziehungen einem Gefüge besonderer Bedingungen unterworfen denkt. Nun, genau die gleichen logischen Motive beherrschen Hobbes. Sein Begriff des Atoms, sein Versuch, den „Äther" für die Erklärung von Licht und Wärme, von Feuer, Schwere und Planetenumlauf heranzuziehen, bedeuten ebenso viele Formen, in denen die „substanziale" Bestimmtheit des „Seins" der Erfahrung mit Bezug auf den ideellen Gehalt einer Theorie zum Ausdruck kommt. Hobbes' Lehre von den Substraten der Bewegung, die die Naturerscheinungen erklären sollen, wäre ohne Bezug auf den methodischen Gedanken der Analysis hohle Spekulation. Der Gedanke der Bewegung selbst verlöre ohne ihn jede systematische Bedeutung. — Das alles aber schließt eine wichtige Konsequenz in sich.

Die substanzialen „Strukturen“ müssen fähig sein, sich allen Spielarten und Stadien der analytischen Überlegung anzupassen; sie müssen eine schier unbegrenzte methodische Elastizität bewähren. Die Geschichte des Atoms ist ein lebendiger Ausdruck auch dieses Umstandes. Das Recht, den Atombegriff je nach „Bedarf“ umzugestalten, ist kein anderes als das Recht, ihn überhaupt einzuführen. Der Forscher schaltet innerhalb der Bedingungen seiner Theorie völlig frei mit den „Eigenschaften“ des Atoms. Aber gerade in solcher Freiheit offenbart sich seine strenge wissenschaftliche Gebundenheit. Sie bewahrt ihn davor, in den „Strukturen“ undefinierte metaphysische Gebilde zu erblicken. Sie beschützt ihn vor den Gefahren und der Unfruchtbarkeit „okkulter Qualitäten“.

Schritt vor Schritt nun lassen sich diese Verhältnisse an Hobbes' Lehre verfolgen. Auch sein Ziel ist die restlose Durchführung der Forderungen des Begriffs der Bewegung. Es bestimmt Auswahl und Gliederung der Substrate, aus denen sich seine der Erklärung der Natur dienenden „Modelle“ aufbauen — mögen sie nun, wie im Falle der Luftstöße, der Erfahrung entlehnt, mögen sie, wie bei Einführung des „Äthers“, nur nach Analogie der Erfahrung erdacht sein. Jede metaphysische Deutung jener Substrate erscheint ihm in Rücksicht auf die erkenntnistheoretische Funktion des Motivs der Bewegung ausgeschlossen: seine „Modelle“ haben Sinn und Bestand nur im Hinblick darauf, daß ihm für den Erkenntnisbereich der Naturereignisse Analysis durch Bewegung repräsentiert wird. In jenen Modellen prägt sich ihm eben die — methodisch verstandene —„Möglichkeit“ von Naturereignissen aus. Sie sind allemal relativ zu der in den Forderungen der Analysis gipfelnden Erkenntnis. Ebendarum verdrängen sie aus allen Erklärungen die „okkulten“ Qualitäten, die definitionsfremden, der gegenständlichen Bedeutung entbehrenden Elemente. Erst unter solchen Gesichtspunkten gewinnt es seine volle methodische Bedeutung, daß Hobbes den Gedanken, Anziehung und Abstoßung beruhe auf einer mystischen Wirksamkeit immaterieller *„species“* oder auf geheimnisvollen „Verwandtschaften“, weit von sich weist; daß er von dem *„appetitus internus“* der Aristotelisch-scholastischen Überlieferung nichts wissen will[53]. Diese Ablehnung ist nur

eine andere Form des Bekenntnisses zum Motiv der Methode und zu den Grundsätzen der neuen, den Begriff der Erkenntnis widerspiegelnden Logik. Ebenso gewinnen erst von hier aus die feineren Schattierungen der Hobbesschen Atomistik ihre eigentümliche und wohlumschriebene Bedeutung.

Nicht Atome und der leere Raum sind nämlich für Hobbes die ursprünglichen Faktoren, die im Sinne von Substanzialität und Existenz in Ansatz zu bringen sind, wo der methodische Gedanke der Bewegung nach Gestaltung drängt, sondern Atome in unbegrenzter Größenabstufung. Alles gilt ihm als ins unendliche teilbar. Atome der verschiedensten Größenordnungen verteilen sich zwischen und in den sichtbaren Körpern. Nichts ist von ihnen frei. In beliebiger, jede Grenze überschreitender Kleinheit erfüllen sie im strengen Sinne des Wortes den Raum, den „leer" zu nennen die durch den Begriff der Bewegung geforderte Struktur der Materie verbietet. Nicht der „leere Raum" verstattet somit die Bewegungen im Bereich einer bestimmten Größenordnung; vielmehr gründet sich ihre Möglichkeit darauf, daß die unbegrenzte Größenabstufung der Atome eine Mannigfaltigkeit der Aggregatzustände bedingt. Denn das Flüssige ist nicht so vorzustellen, „als ob es aus Körnern des Harten bestünde, wie flüssiges Mehl aus gemahlenem Getreide[54]", sondern als die Ausprägung einer besonderen atomaren Struktur, die mit derjenigen des Harten durch das infinitesimale Prinzip einer stetig abgestuften Mannigfaltigkeit verknüpft ist. Kein Zweifel, Hobbes' persönliches Interesse haftete vielfach mehr an den physikalischen als an den im engeren Sinne erkenntnistheoretischen Seiten dieses Sachverhalts, und der Geschichtschreiber der Physik darf ihn füglich als den Vertreter einer „Fluiditätstheorie" den „Korpuskulartheoretikern" und Erneuerern der Demokritischen Atomenlehre gegenüberstellen. Auch ist gewiß, daß Hobbes selbst aus den überraschenden Ausblicken, die das eben erfundene Mikroskop erschloß, für seine Thesen nachhaltige Anregungen geschöpft hatte[55]. Die sachliche Bedeutung seiner Gedanken aber kennzeichnet weder der eine noch der andere Umstand. Sie kann sich nur aus einer Erwägung ergeben, die auf die letzten und prinzipiellen Punkte der Hobbesschen Erkenntnislehre zurückgreift.

Um es ohne Umschweife auszusprechen: die Vorstellung einer unbegrenzten Größenabstufung der Atome entspricht im Bereich des Substrates der Bewegung ganz genau dem Motiv, das sich im Hinblick auf den Vorgang der Bewegung als *„conatus"* darstellt. Die logische Wurzel dieses Begriffs ist, wie bereits mehrfach erwiesen, daß die sinnenfälligen Gegensätze von „Ruhe" und „Bewegung" ihrer „Möglichkeit" nach zu begreifen seien. D. h. sie müssen gemäß den Normen des Begriffs der Bewegung aufgehoben werden, wenn sonst sich in diesem Begriff die Bedingungen der Erkenntnis erfüllen sollen. Genügt nun das Atom und das Atom allein den Forderungen des Begriffs der Bewegung, so müssen diesen Forderungen auch die Beziehungen der Atome zueinander entsprechen. In diesen Beziehungen werden sich die infinitesimalen Bedingungen spiegeln müssen, von denen aus Bewegung als physikalische Erscheinung allein wissenschaftlich bestimmbar wird. Es ist nunmehr das Problem gestellt, jene infinitesimalen Bedingungen im Normbereich der Substanz zur Geltung zu bringen. Und als die gegebene Auswirkung dieser Problemstellung muß der Hobbessche Satz von der unbegrenzten Größenabstufung der Atome betrachtet werden. Er hat die Funktion, die sinnenfälligen Gegensätze, wie sie im Bereich des Substanzialen durch die Begriffe „Materie" und „leerer Raum" repräsentiert werden, in Erkenntnisbegriffen zu überwinden. Es ist nun nicht die Frage, ob Hobbes' Entscheidung einsichtig zu nennen sei, oder gar, ob sie vor den Einwänden der heutigen Physik würde bestehen können. Die Frage kann nur lauten, was sie im systematischen Zusammenhang seiner Gedanken und über diesen hinaus für die Klärung des Problems der Erkenntnis überhaupt zu bedeuten hätte. Diese Frage aber muß als beantwortet gelten, wenn es gelungen ist, die Abhängigkeit jener Entscheidung von den Forderungen des methodischen Begriffs der „Möglichkeit" zu erweisen.

Eines der gangbarsten Schlagworte, unter denen Hobbes in der Philosophiegeschichte verbucht zu werden pflegt, heißt „Materialismus". Wir dürfen es nunmehr unumwunden aussprechen: Hobbes' „Materialismus" reduziert sich, wenn man von gelegentlichen und peripherischen Äußerungen des Philosophen absieht, auf den

Gedanken, daß ein Substrat aufgewiesen werden müsse, das in seinem Gefüge den Bedingungen des Erkenntnisbegriffs der Bewegung genügt. Dies aber ist nicht das, was etwa im Gefolge der französischen Aufklärung als „Materialismus" bezeichnet zu werden pflegt; denn es liegt ihm nicht die dogmatische Verwechslung von „Existenz" und „Materie" zugrunde. Vielmehr verkörpert es nur die kritische Besinnung auf die Frage, wie der streng gefaßte Begriff der Methode auf die Bestimmung der Gegenstände der Erfahrung zurückwirkt. In der Tat: die Kompetenzen des Begriffs der Materie reichen für Hobbes, hält man nur am Wesentlichen seiner Lehren fest, nicht weiter als der Umkreis dieser Aufgaben. Sein Gebrauch findet in den Problemen selbst die notwendige Einschränkung. Schon war in anderem Zusammenhange die kritische Besonnenheit erwähnt worden, mit der Hobbes den Problemen des Lebens und der Biologie gegenübertritt. Es soll davon noch die Rede sein. Hier genügt es, anzumerken, daß der Gedanke einer primären Zweckbestimmtheit des Lebendigen Elemente in sich schließt, die sich einem materialistischen „Weltbild" nicht ohne Zwang einfügen. Und ganz Entsprechendes gilt hinsichtlich seiner Stellung zum Problem der Psychologie. Er ist weit davon entfernt, ihren Gegenstand ohne weiteres als Naturobjekt unter anderen zu betrachten. Denn er erfaßt die schlechthinnige Ursprünglichkeit und den methodischen Eigenwert des psychologischen Urteils. Das „τὸ φαίνεσθαι", in seiner wunderbaren, mit nichts vergleichbaren Tatsächlichkeit, und die Bewegung sind ihm schlechthin disparate Größen, und mit einer musterhaften analytischen Schärfe ist er den Problemen des Psychischen gegenüber auf eine Erweiterung und Vertiefung des Begriffs der Methode bedacht. Daß aber vollends Hobbes' Begriff vom „Körper" nichts mit „Materialismus" zu tun hat, ist längst klar. Ein anderer Ausdruck für den Begriff der Analysis, bedeutet „Körper" Verschiedenes je nach der Natur der zu bewältigenden Aufgaben, je nach dem „Dinge", dessen Erkenntnis gerade Problem ist. Es ist die Bezeichnung für die Legitimität einer wissenschaftlichen Aufgabe. Eben unter diesem Gesichtspunkt sind physikalische Vorgänge und biologische Prozesse genau so „Körper" wie Staat und Kirche, wie Mensch und Gesell-

schaft. Nicht deshalb also ist etwas nicht „Körper", weil es nicht „Materie" ist, sondern weil es sich der Erkenntnis, insonderheit der Erkenntnis durch Analysis, entzieht. Ja, fast könnte man es im Geiste der Hobbesschen Gedanken aussprechen, daß zum allerwenigsten — die „Materie" Körper sei. Bedeutet sie doch ein Element, nicht einen Gegenstand der Erklärung; ein Mittel, Erscheinungen auf Bewegung zu beziehen, d. h. zu erkennen, nicht aber selbst ein Ziel von Erklärung und Erkenntnis.

Indessen, noch erscheinen nicht alle Folgerungen erschöpft, die mit der in der Gesetzlichkeit der Bewegung gipfelnden strengen Fassung des Erkenntnisbegriffs gesetzt sind. Wir fassen darum, was über diese Beziehungen hier noch gesagt werden muß, in folgenden Erwägungen zusammen. Zunächst ist für Hobbes wie für seine ganze Zeit der Begriff der Bewegung — wir wissen es schon — das entscheidende Mittel, „okkulte" Qualitäten von wissenschaftlichen Erklärungen fernzuhalten. Und das wiederum vermag jener Begriff, weil er allein es ermöglicht, Gegenständliches von Subjektivem zu sondern. Denn die Vermengung beider war seit jeher die ergiebigste Quelle „okkulter" Bestimmungen. Eine Physik im weitesten und zugleich wissenschaftlichen Sinne des Wortes war undenkbar, solange die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen und ihrer Regelmäßigkeiten der Willkür subjektiver Deutungen ausgesetzt blieben. Das aber waren sie, solange sie, sei es naiv, sei es reflektiert, nach psychologischen Kategorien beurteilt wurden. Was im Bereiche dieser möglich, ja vielleicht unerläßlich ist, das wird in dem der Gesetzlichkeit der Natur zum definitions- und erkenntnisfremden Scheingrund. „Strebungen" bedeuten in der Erkenntnisschicht der Natur keine Erklärung, weil es an Invarianten gebricht, sie mit den „Tatsachen" der Natur zu verknüpfen. Wertbezüge bestimmen das Naturobjekt nicht, weil dessen Gegenständlichkeit restlose Bestimmtheit unabhängig von allen Wertbezügen fordert. Nicht das Maß der „Absichten" widerspiegelnden „Vollkommenheit" einer Bewegung entscheidet über deren naturwissenschaftlichen Sinn; das vermögen lediglich ihre von jeglichem Bezug auf solche Vollkommenheit und alle „Absicht" freien Gesetze. Nicht die Kenntnis der „Gestirnseelen", nicht die Versenkung in die treiben-

den Motive der „seelischen Beweger" erschließt die wissenschaftliche Einsicht in den Umschwung der Himmelskörper, sondern ausschließlich die Frage nach seiner „Möglichkeit", d. h. nach den Bedingungen, die ihn analytisch zu bestimmen gestatten. Der Kreis dieser Bedingungen aber ist grundsätzlich durchbrochen und damit jede Erklärung ernsthaft in Frage gestellt, wo sich in den Bereich physikalischer Aufgaben psychologische Gesichtspunkte einschleichen. Deshalb ist es eine Unterscheidung von grundlegender Bedeutung, die Hobbes scharfen Sinnes zwischen der W ä r m e als physikalischem Problem und der W ä r m e e m p f i n d u n g trifft. Diese erörtern heißt noch lange nicht jenes der Lösung zuführen. Denn so wichtig es gerade für Hobbes ist, die Gesetzlichkeit der Sinnesempfindung als solcher zu erschließen, ja wie sehr diese Gesetzlichkeit seitens der Physik Beachtung verdient — der scharf gefaßte B e g r i f f der Physik fordert eine klare Sonderung der physikalischen und der psychologischen Sphäre. An der geschichtlichen Entwicklung der Physik bewährt sich denn auch diese Forderung durchwegs. Denn sie läßt mit voller Bestimmtheit ein langsames, aber stetiges Auseinandertreten der beiden Typen wissenschaftlicher Fragestellung erkennen. Es ist für den heutigen Physiker eine Selbstverständlichkeit, daß der mögliche psychologische Bezug gewisser Erscheinungen auf e i n e Sinnessphäre noch kein Grund sein könne, jene Erscheinungen nun auch durch e i n e n physikalischen Gesichtspunkt erschöpfen zu wollen; sowenig wie die psychologische Zuordnung einer Erscheinungsgruppe zu v e r s c h i e d e n e n Sinnesgebieten dazu berechtigt, sie nun auch physikalisch nach verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten. „Während z. B. die Wärme" — sagt einmal Planck[56] — „früher einen bestimmten, durch die Empfindungen des Wärmesinns charakterisierten, wohl abgegrenzten und einheitlichen Bezirk der Physik bildete, wird heute ein ganzes Gebiet von ihr, die Wärmestrahlung, abgespalten und bei der Optik behandelt. Die Bedeutung des Wärmesinns reicht nicht mehr hin, die heterogenen Stücke zusammenzuhalten; vielmehr wird jetzt das eine Stück der Optik bzw. Elektrodynamik, das andere der Mechanik, speziell der kinetischen Theorie der Materie angegliedert."

Nun, was sich in diesen Sätzen als die gereifte methodische Anschauung der zum vollen Bewußtsein ihrer Aufgaben erwachten Physik darstellt, dem begegnen wir in elementareren, aber nicht minder scharf umrissenen Formen in Hobbes' oben berührter Forderung. Die Gesetzlichkeit der Wärme und die wissenschaftliche Erforschung der Wärmeempfindung müssen getrennt werden, so gewiß in ihnen zwei disparate, obschon aufeinander bezogene Problembereiche vorliegen. Die ganze Hobbessche Physik wäre ohne diese Forderung unmöglich. Mit ihr und durch sie aber steht der Denker fest im Kreise der großen Begründer der exakten Naturforschung. Das Prinzip nun, das jener Forderung zugrunde liegt, muß in der ganzen Breite auch derjenigen Aufgaben wirksam werden, die in dem Begriffspaar „Qualität — Quantität" beschlossen sind. Kann ein Sachverhalt nur dann als erkannt gelten, wenn er als Bewegung erfaßt ist, so sind auch die qualitativen Bestimmungen der Dinge, um der Erkenntnis zugänglich zu sein, auf Bewegungen zurückzuführen. Und da nur das in seinen Bedingungen Erfaßbare „wirklich" genannt werden darf, so bedeutet die Bewegung die „Wirklichkeit" der Qualitäten. Nicht freilich deren psychologische Wirklichkeit, denn diese erscheint jeder Übersetzung in die Sprache der Bewegung grundsätzlich entrückt; sondern d i e Wirklichkeit, die ihnen als Elementen der Bestimmtheit von Gegenständen der Natur eigen ist. An welche Substrate nun diese Bewegungen gebunden gedacht werden müssen, ist eine Frage für sich: genug, daß sie sich nach Hobbes „zwischen" den Gegenständen und den Sinnesorganen abspielen. Auch bleibe es augenblicklich unerwogen, in welchem Umfang es überhaupt gelingen kann, die „Qualitäten" — auch nur ihrer gegenständlichen Valenz nach — restlos in „Quantitäten" aufgehen zu lassen. Es fällt jedenfalls auf, daß Hobbes bei aller Konsequenz, mit der er die sinnlichen Qualitäten dem Bewegungsmotiv unterwirft, den „Sinnesorganen" eine besondere Stelle im Gefüge der Bewegungsvorgänge anweist, daß er sie von allen anderen in Betracht kommenden Faktoren grundsätzlich unterscheidet. Denn solcher Unterschied kann letzten Endes doch wieder nur „Qualitäten" betreffen. Hier kommt es zunächst lediglich auf den Gedanken selbst an, vermittels dessen sich die

„primären" von den „sekundären" „Akzidenzien" sondern. Er aber enthält zwei bemerkenswerte Elemente. Das eine ist dies, daß Aussagen über „primäre" Akzidenzien stets auch Entscheidungen über die Beschaffenheit der „Wirklichkeit" bedeuten; das andere, daß mit dem Begriff der „sekundären" Qualität deren Subjektivität und im weiteren Verfolge die „Spezifizität" der Sinnesenergien gefordert erscheint. Ein Schlag, der mittelbar oder unmittelbar den Sehnerven trifft, erzeugt eine Lichterscheinung und kein Hörphänomen. Andererseits erzeugt er Empfindungen, wo ein Gegenstand gewiß nicht ist. Aber auch noch unter anderen Umständen wird dies letztere der Fall sein: Was wir Licht oder Schall nennen, ist nur eine Gegenwirkung des Organismus, des Gehirns oder des Herzens, auf Bewegungen[57]. Wir „denken" nur, „sie seien draußen". Sowohl die Annahme nun, daß „primäre Akzidenzien" Wirklichkeit sind oder Wirklichkeit unmittelbar darstellen, als auch die, daß die sinnlichen Qualitäten in jeglicher Bedeutung an das S u b j e k t gebunden bleiben, weisen über sich selbst zu wichtigen Erwägungen hinaus. Wir suchen sie an dem einen wie an dem anderen Punkt zu entwickeln und werden damit hier zu Hobbes' Lehre von Raum und Zeit, dort zur Würdigung seiner biologischen und, was noch viel wichtiger erscheint, seiner p s y c h o l o g i s c h e n Lehren hingeführt.

Die „primären" Akzidenzien sind die den „sekundären" zugrunde liegende „Wirklichkeit"; und zwar bezeichnen sie die Bewegungen, die den sinnlichen Qualitäten entsprechen, zugleich aber auch die „Dinge", von denen sie ausgehen und im Hinblick auf die sie bestimmt sind. So begegnen sich in dem Begriff der „primären Akzidenzien" zwei Motive. Das eine betrifft den Ausgangspunkt der Bewegungen, einen Faktor also, dessen Funktion es ist, gewisse Bewegungen in Rücksicht auf deren Verhältnis zu „sekundären" Qualitäten zeitlich und örtlich zu verknüpfen; das andere bezieht sich auf diese Bewegungen selbst. Es ist nicht zu verkennen, daß die beiden Motive bei Hobbes vielfach verschmelzen. Gelten ihm doch geradezu „die Dinge, die wirklich in der Welt außer uns sind", als d u r c h jene Bewegungen „verursacht[58]". Die Bewegungen bestimmen ihm geradezu die Dinge, von denen sie

ausgehen. Es ist nun eine Frage für sich, worin diese Verschmelzung der Motive letzten Endes wurzeln mag. Sicher ist nur, daß der methodische Grundgedanke des Philosophen, das „Wirkliche" müsse allemal d e f i n i e r t sein, von ihr unberührt bleibt. Die Dinge gelten ihm eben erst für definiert, wenn es gelingt, ihren Begriff an den jener Bewegungen zu binden. Bewegungen zeigen also Dinge an, wie sie unabhängig von der Tatsache ihres Wahrgenommenwerdens „sind".

Allein verfolgt man diese Fährte weiter, so stößt man alsbald auf eine nicht unbeträchtliche Schwierigkeit. Bei Hobbes handelt es sich, wie man sieht, um das „a n s i c h" quantitativ bestimmte Ding, nicht um ein schlechthin unerkennbares „D i n g a n s i c h". Nun findet er die obersten Bedingungen für die quantitative Bestimmtheit der Dinge, weiterhin der Bewegung, mit Recht in R a u m und Z e i t. Diese selbst aber für „Dinge" zu erklären, hieße nicht allein ihre Eigenart als Relationen verkennen, es bedeutete insonderheit für Hobbes den schwerwiegenden Verzicht auf die Bewegung als das methodische Instrument der Definition. Denn Definieren ist allemal Erzeugen. Nie aber kann das Mittel der Erzeugung ein der Definitionsabsicht, d. h. dem „Geiste" gegenüber schlechthin äußerlicher Bestand werden, was es werden müßte, wären Raum und Zeit „Dinge". Und so kommt es denn zu Hobbes' berühmter These, der Raum sei „V o r s t e l l u n g", *phantasma rei existentis*. Er ist, so würden wir vielleicht heute sagen, die ideelle Bedingung für die Bestimmung von Räumlichem. Räumliches ist allemal als Größe, als bestimmte Raumabmessung, g e g e b e n; allein es ist Voraussetzungen gemäß gegeben, die es erzeugend zu definieren gestatten, die also der Größe in der „Vorstellung" vorausgehen müssen. Größen unterliegen daher der Bestimmung durch den Begriff des Raumes, oder, wie ihn Hobbes gern nennt, den „imaginären" Raum. Sie stellen den Anlaß dar, aus welchem die Bedingung des imaginären Raumes aktuell wird. „Die Ausdehnung eines Körpers ist dasselbe wie seine Größe oder das, was einige wirklichen Raum nennen; die Größe hängt indessen nicht von unserem Denken ab, wie der imaginäre Raum. Dieser ist nämlich eine Wirkung auf unseren Geist, die Größe die Ursache. Dieser (der imaginäre Raum) ist ein Akzidens

des Geistes, die Größe eines außerhalb des Geistes existierenden Körpers[59]".

Indessen, alles kommt hier, wie man leicht erkennt, auf den Sinn des Wortes „Vorstellung" *(phantasma)* an. Er bestimmt sich nach zwei Richtungen hin. „Vorstellung" bedeutet einmal einen subjektiv-psychologischen Sachverhalt; etwas, was „ich" als empirisches Subjekt „habe". „Vorstellung" aber bezieht sich hier zugleich auf die dem „imaginären" Raum zugedachte erkenntnistheoretische Funktion: sie bedeutet eine Art der Verknüpfung, deren zwar nur ein empirisches Subjekt fähig ist, deren Sinn aber nicht an der Existenz eines empirischen Subjekts haftet. Hobbes schwankt nun aus naheliegenden Gründen zwischen den beiden Möglichkeiten. Noch ringt er viel zu sehr, wie sich alsbald zeigen wird, mit dem Begriff des Subjekts, noch ist ihm andererseits das Problem der Gegenständlichkeit im Begriff der Methode viel zu sehr im Fluß, als daß er sich an diesem Punkte zu strenger Eindeutigkeit sollte erheben können. Solches Schwanken aber zeitigt bedeutsame systematische Folgen. Auf der einen Seite, unter der Voraussetzung der erkenntnistheoretischen Funktion des Begriffs der „Vorstellung" nämlich, bedeutet die Wirklichkeit der Dinge, von denen die „Bewegungen" ausgehen sollen, definierte Gegenständlichkeit; auf der anderen, wenn nämlich das *„phantasma"* des Raumes in subjektiv-psychologischem Sinn gefaßt, d. h. als Einbildung bestimmt wird, tritt sie als unerkennbare Realität hinter die durch jenes *„phantasma"* durchgängig bestimmte Welt der Erscheinungen in das undurchdringliche Dunkel einer metaphysischen Existenz zurück. Denn erblickt man im Raum den Schauplatz alles Daseins und alles Geschehens, und wird er zugleich als *„phantasma"* im subjektiven Sinn gekennzeichnet, so sinken auch die primären Qualitäten als Träger der Gesetzlichkeit des Raumes zum Range eines nur „Vorgestellten" herab, so gewiß ihr Seinswert durch den des Raumes bestimmt sein muß. Dann aber muß hinter den „phänomenalen" Seinswerten ein schlechthin unzugängliches Gebiet des „wirklich Wirklichen" angesetzt werden. Wohl zieht Hobbes selbst diese Konsequenz nicht. Gerade weil die primären Qualitäten für Hobbes und seine Zeit r e a l e Akzidenzien bedeuten, glaubt er, durch diese die Dinge, wie sie unab-

hängig von ihrem Wahrgenommenwerden sind, zu erkennen[60]. Nur das an sich quantitativ bestimmte, nicht das schlechthin und grundsätzlich unerkennbare Ding hat bei Hobbes Anspruch auf „Realität". Allein die Voraussetzungen für die Annahme unerkennbarer Wirklichkeiten hinter der Schicht der Erscheinungen sind bei ihm dennoch gegeben. Darum müssen auch die Konsequenzen dieses Sachverhalts irgendwo offenbar werden: der Begriff jenes spezifischen, auf die Erkenntnis bezogenen und beschränkten Realitätswertes kommt bei Hobbes neben dem Popularbegriff der realen Existenz nicht zu voller und folgerichtiger Entfaltung. Wie seinem „Raum" immer noch etwas von dem Charakter des psychologisch Geschauten, des im subjektiven Sinne des Wortes „Anschaulichen", anhängt, so verraten auch seine Begriffe der Realität und des Dinges noch die unleugbaren Spuren einer erkenntnisfremden Metaphysik. Und selbst da, wo für Hobbes das *„phantasma"* des Raumes die Besonderheit einer methodischen Verknüpfung kennzeichnen, wo es den erkenntnistheoretischen Sinn des Ergebnisses dieser Verknüpfung anzeigen soll, selbst da noch bleibt das Verhältnis des Raumes zu den anderen gegenständlichen Bedingungen der Erkenntnis im Dunklen. Seine Stelle in einem System der Bedingungen für die Möglichkeit der Erkenntnis und ihrer Gegenstände ist eben Hobbes noch nicht Problem geworden, der kritische Gedanke einer „Synthesis" als Bedingung gegenständlicher Geltung ist noch nicht gefaßt. Das alles erklärt auch die Unsicherheit in der philosophiegeschichtlichen und systematischen Wertung des Denkers. Wir dürfen es jetzt ruhig aussprechen: er ist nicht „Materialist" und nicht „Phänomenalist"; sondern in ihm bereitet sich eine Entwicklung vor, die ihre bewußte und folgerichtige Ausgestaltung durch Leibniz, ihre unerläßliche dialektische Umbiegung bei Newton, ihre methodische Vollendung durch Kant erfahren sollte.

Und wie mit dem Problem des Raumes — beziehungsweise der Zeit als des *„phantasma"* der Bewegung — verhält es sich auch mit dem des Erkenntnisgrundes. Wohl geht auch Hobbes die Ursache, d. h. die Eigenart der „Erzeugung" eines Gebildes, ganz auf in den Bedingungen der Definition. Aber noch gebricht es ihm

an systematischer Kraft, das Motiv der Definition so zu vertiefen, daß es fähig wird, den Begriff der Naturkausalität ohne Gewaltsamkeit zu umspannen. Spinozas Gleichung von *ratio* und *causa* trifft Hobbes' Gedankengang nicht. Die beiden Begriffe fallen hier offensichtlich auseinander. Dabei fordert seine Theorie der Erkenntnis, sie trotzdem in einer übergreifenden Beziehung zu verknüpfen. Fast will es manchmal scheinen, als sei es dem Denker bereits gelungen, einen Standort zu gewinnen, von dem aus Ursache und Erkenntnisgrund unterschieden und doch auch wieder im Rahmen einer umfassenden Gesetzlichkeit aufeinander bezogen werden könnten. Hierher gehört z. B. der schon wegen seines Bezugs auf die Gleichung zwischen Denken und Rechnen bemerkenswerte Versuch, die Normen von Addition und Subtraktion auf das wechselseitige Verhältnis von Bewegungen auszudehnen. Allein alle Mühe scheitert an der Größe und Neuheit der Aufgabe. Die logischen Mittel, über die Hobbes verfügt, versagen. Denn hier gilt es nicht nur, ein Verfahren, und sei es das fruchtbarste, auf einen neuen Gegenstand auszudehnen: hier gilt es, den Begriff der Methode und mit ihm den des Gegenstandes neu zu begründen. Oder genauer: es gilt, den notwendigen Bezug der Methode auf den Begriff des Gegenstandes zu grundsätzlicher Klarheit zu bringen. Die kritische Frage nach der Möglichkeit „synthetischer Urteile a priori" mußte mit allen ihren geschichtlichen Voraussetzungen gestellt sein, wenn Hobbes' Lehren von Raum und Zeit, von Kausalität und Erkenntnisgrund ihre folgerichtige Ausgestaltung und methodische Läuterung erfahren sollten.

Aber es ist nun Zeit, das Korrelat der „primären" Akzidenzien, Hobbes' Begriff der „sekundären" Qualität, auf seinen systematischen Gehalt hin zu prüfen. Wir dürfen uns hierüber kürzer fassen. Die erste Frage, die der Beantwortung harrt, ist die, ob sich die Forderung der Qualitätslosigkeit alles objektiv Wirklichen grundsätzlich bewähren lasse. Macht man nämlich mit dem Gedanken Ernst, das Wirkliche nur vermittels der Bewegung eines quantitativ beziehungsweise ordnungshaft bestimmten Substrates definiert sein zu lassen, so findet sich kein Mittel, den Organismus im allgemeinen, die Sinnesorgane im besonderen, gegen die übrigen

Naturobjekte abzugrenzen. Es ward oben bereits angedeutet, wie sehr diese Schwierigkeit die Geschlossenheit und Konsequenz des Hobbesschen Gedankenganges beeinträchtigt. Gerade um der Forderung willen, daß auch die sinnlichen Qualitäten, in ihrer Wirklichkeit erfaßt, sich als B e w e g u n g e n darstellen müßten, ist den Sinnesorganen und über diese hinaus dem Organismus, dem sie angehören, eine besondere Strukturbeschaffenheit einzuräumen. Gewiß, Hobbes neigt konsequenterweise dazu, die Unterschiede zwischen den Bewegungen außerhalb und denjenigen innerhalb des Organismus für lediglich graduell zu halten. Ja, es ist geradezu eine Art von Trägheitssatz, vermittels dessen er die wesenhafte Identität der Bewegungen außer- und innerhalb des organischen Körpers zu kennzeichnen sucht. „Wie wir am Wasser sehen, daß, wenn der Wind sich legt, die Wogen noch lange nachher fortfahren zu rollen, so ist es auch mit der Bewegung, die in den inneren Teilen eines Menschen vor sich geht, wenn er sieht[61]." Allein, denkt man das Gleichnis zu Ende, so offenbaren sich alsbald seine Schranken. Denn was für Wind und Wogen zutreffen mag, das gilt nicht für Bewegung und Sinnesorgan. Die „Wogen", die der Wind erzeugt, und die, die fortbestehen, auch wenn der Wind sich gelegt hat, sind ihrer Natur nach die gleichen. Das dagegen, was auf Veranlassung äußerer Bewegung in den Sinnesorganen vor sich gehen soll, ist — mag es auch selbst „Bewegung" genannt werden können — Bewegung von ganz anderer, ja von schlechthin eigentümlicher Art; von so eigentümlicher Art, daß sein Effekt jene wunderbarste aller Naturerscheinungen, das mit nichts anderem vergleichbare „τὸ φαίνεσθαι" ist.

Die Subjektivität der Qualitätsempfindung schließt eben besondere Aussagen hinsichtlich der körperlichen Substrate, durch die sie vermittelt wird, ein. Der Denker scheut keine Mühe, um die Bewegungsnatur der Empfindung glaubhaft zu machen. Nur wo von einem Gegenstande gewisse Bewegungen ausgehen, nur wo diese Bewegungen von den äußersten Teilen der Organe durch die Nerven nach innen hin fortgepflanzt werden, könne von Empfindung die Rede sein. Auf Einzelheiten kommt es dabei nicht an: weder auf die besonderen Gedanken, die er sich über das Zustandekommen der Empfindung

macht[62], noch auch auf die eingehenden Erwägungen, die Hobbes der Frage widmet, wie sich Herz und Gehirn in die Funktion teilen mögen, die Empfindung zu ermöglichen. Hier handelt es sich um anderes. Hier ist wichtig, zu beachten, wie ihn die Lehre von der Subjektivität der Empfindungen dazu drängt, für den Organismus eine besondere, die von außen kommenden Bewegungen eigenartig verändernde Struktur in Ansatz zu bringen. Der Organismus ist ihm ein Gebilde von besonderem Bau, weil er fähig ist, die auf ihn auftreffenden Bewegungen bestimmter Art so umzugestalten, daß ihnen Empfindungen entsprechen. Nur wo die *„motus vitales"* wirksam sind, d. h. nur wo L e b e n ist, ist Empfindung. Denn nur wo Leben ist, ist jener *„tenuissimus spiritus"* der Nerven, ohne den deren leitende und damit die Empfindung bestimmende Funktion gar nicht möglich wäre. — Wiederum hätte es wenig Bedeutung, darauf einzugehen, wie sich Hobbes die Organisation des menschlichen Körpers im einzelnen vorstellt. Es wäre ein leichtes, zu zeigen, wie sich in seiner Lehre von der Struktur der Nerven, noch deutlicher freilich in dem Begriff jener *„motus vitales"*, trotz des entscheidenden Einflusses von H a r v e y s neuer Theorie des Kreislaufs, ursprüngliche Aristotelische Motive erhalten haben. Sie wirken fort in der Schilderung, die Hobbes von der anatomischen Struktur und Lagerung der Nervenstämme entwirft, nicht minder in den Vorstellungen, die er sich von der passiven Rolle des Herzens bei der Bewegung des Blutes bildet. Gilt doch auch ihm noch der Satz, daß diese Bewegung nicht sowohl vom Herzen ausgehe, als es vielmehr das Herz sei, das durch den Blutstrom in Bewegung gerate; dieser Blutstrom selbst aber würde durch unsichtbar kleine, in der Atmungsluft enthaltene, mit einem ursprünglichen *„motus simplex"* begabte Körperchen unterhalten[63]. Aber wie dem auch sei, das Entscheidende bleibt auch hier wieder, daß sich der Organismus schon im Hinblick auf die Tatsache der Empfindung und trotz aller Universalität der Bewegung als ein Naturgegenstand von ganz besonderer Beschaffenheit und Gliederung ausweist.

Alles in allem darf man es aussprechen: Entweder man macht mit der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten Ernst; dann muß dem Organismus in der Gemeinschaft

der Naturgegenstände eine Sonderstellung eingeräumt und der Begriff der Bewegung auf eine Weise differenziert werden, die seine Einheitlichkeit zu gefährden droht. Oder aber man hält an dieser Einheitlichkeit fest. Dann freilich ist die Unterscheidung zwischen „primären" Akzidenzien und „sekundären" Qualitäten und mit ihr das ganze Gefüge der erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieser Unterscheidung in Frage gestellt: die Möglichkeit einer fest in sich selbst ruhenden Physik, die strenge Bewährung des analytischen Verfahrens und, was damit zusammenhängt, der Erfolg des Kampfes gegen die „okkulten" Bestimmungen. Aus dieser Verlegenheit gibt es nur einen Ausweg. Der Gegensatz zwischen Gegenstandsbegriff und Sinnesqualität muß in eine andere Sphäre verpflanzt werden. Er darf nicht dazu dienen, den Begriff des Gegenstandes vermittels der primären Akzidenzien allein zu umschreiben; dieser Begriff muß vielmehr unabhängig von der Gegensätzlichkeit „primärer" und „sekundärer" Akzidenzien, ja er muß im Hinblick auf deren p o s i t i v e s Verhältnis bestimmt werden. Oder anders gesagt: jene Gegensätzlichkeit selbst muß in den Begriff des Gegenstandes eingehen; es muß der Psychologie ein wohlumgrenzter methodischer Anteil an dessen Bestimmung gesichert werden. Mit dem „τὸ φαίνεσθαι" ist Hobbes auf bestem Wege dazu. Allein seine methodischen Kräfte sind der Schwierigkeit der Aufgabe noch nicht gewachsen. Er umspannt die letzten erkenntnistheoretischen Folgerungen noch nicht, zu denen jenes „τὸ φαίνεσθαι" unabweisbar hindrängt; die bedingungslose Einheit objektiver Geltung und der Voraussetzungen ihres zeitlichen Vollzugs. Wäre es ihm gelungen, so wäre er über seine Zeit, für die die Unterscheidung „primärer" und „sekundärer" Qualitäten die Form war, dem Gedanken der Gegenständlichkeit Geltung zu verschaffen, weit hinausgewachsen. Diese Form war geschichtlich motiviert und sachlich fruchtbar. Sie hat die großen naturwissenschaftlichen Leistungen des Jahrhunderts begünstigt; denn sie schuf die Grundlagen für den exakten Gebrauch naturwissenschaftlicher Begriffe. Ja die Idee naturwisenschaftlicher Exaktheit überhaupt steht und fällt mit dem Gedanken, Naturursachen und psychologische „Motive" streng zu sondern. Das Gebiet des Meßbaren und die

Sphäre des quantitativer Bestimmung grundsätzlich Entrückten müssen auseinandertreten, wo jenes durch definierte Begriffe umsteckt werden soll. Allein methodische Sonderung der psychologischen und der naturwissenschaftlichen Fragestellungen bedeutet noch keineswegs einen Verzicht auf die Forderung, daß die Begriffe des Erlebnisses und der gegenständlichen Geltung grundsätzlich aufeinander zu beziehen und durch diesen Wechselbezug zu bestimmen seien. Und gerade dieser Gedanke mußte dem Philosophen und seiner Zeit notwendig fremd bleiben: vermochte er sich doch nur auf der Grundlage einer kritischen Analyse des Hobbes noch unzugänglichen Begriffs der Gegenständlichkeit überhaupt zu entfalten.

Aber auch in ihrer nur relativen Bedeutung hat die Unterscheidung zwischen „primären" Akzidenzien und subjektiven Sinnesqualitäten ihre klärende Wirkung nach allen Seiten hin entfaltet. Ja, gerade die systematischen Schranken jener Unterscheidung verhalfen dem Denker, wir wissen es bereits, zu einer vertieften Auffassung des Organismus. Was sich also, von der einen Seite her betrachtet, als erkenntnistheoretischer Mangel darstellt, das liefert dank einer charakteristischen Verschlingung der Motive, von der anderen aus besehen, bedeutsame Voraussetzungen, den Begriff des Organismus, oder wenn man will: die biologische Frage in ihrem methodischen Eigenwert zu erfassen. Unter solchen Voraussetzungen aber verliert das Eintreten Hobbes' für den Zweckgedanken im Bereich des Organischen alles Widerspruchsvolle und Paradoxe. Der „Zweck" in seinem legitimen Gebrauch muß ihm als eine besondere, nämlich als die der Tatsache des Organismus angepaßte Form der Ursächlichkeit gelten. Diese Form aber ist nichts anderes wie die Form der Erkenntnis selbst. Gewiß, Hobbes hat die Ursächlichkeit nicht immer dafür gehalten. Das beweisen seine mißglückten, an die ontologischen Gottesbeweise erinnernden Versuche, die Kausalbeziehung aus Begriffen zu erweisen. Allein, die Energie, mit der er alsbald die „demonstrierende" Ableitung der kausalen Notwendigkeit durch die Analyse von Größen und Bewegungen ersetzt, spricht eine deutliche Sprache. Naturphilosophie ist für Hobbes recht eigentlich nicht Wissenschaft von einem unerforschlichen

Wesen hinter der Gesetzlichkeit der Natur, sondern sie ist ihm die Wissenschaft von dem Begriff der Naturerkenntnis selbst. Es ist eine seiner grundsätzlichen Leistungen, daß er, wenn auch noch ohne Einsicht in die letzten Konsequenzen, jenen Begriff in notwendiger Beziehung auf die Tatsache des Erlebens zur Entscheidung stellt; daß er also an dem Problem der Erkenntnis der Natur dasjenige der Psychologie entrollt. Ihm wird sich die kritische Betrachtung daher vor allem zuwenden müssen, an ihm die letzten systematischen Eigentümlichkeiten des Hobbesschen Systems zu entwickeln haben.

IV. DIE PSYCHOLOGIE

Der Punkt, an dem Hobbes' Naturphilosophie in psychologische Fragestellungen einmündet, ist unschwer anzugeben. Bestimmte Bewegungen erregen in bestimmten Substraten Bewegungen anderer und eigentümlicher Art, denen Ereignisse von ganz bestimmter Beschaffenheit zugeordnet sind. Sie heißen Erlebnisse. Hinsichtlich ihres Eintritts und ihrer Eigenart an jene Bewegungen gebunden, entziehen sie sich doch grundsätzlich der Erkenntnissphäre des Begriffs der Bewegung. Das heißt: Sie sind stets nur im Hinblick auf Bewegungen bestimmbar; allein sie sind es nicht vermittels der Gesetzlichkeit der Bewegung. Sie entfalten sich in einer Dimension, die zwar nur mit Bezug auf diejenige der Bewegung denkbar, aber von dieser Dimension doch so radikal unterschieden ist wie das erlebende Ich von den Gegenständen der objektiven Erfahrung.

Geht man nun daran, den so umschriebenen Gedankenkreis in seine methodischen Elemente zu zerlegen, so drängt sich vor allen anderen der psychophysiologische Gesichtspunkt in den Vordergrund. Er bedeutet: Soll das Erlebnis — und Hobbes denkt dabei in erster Reihe an die Sinneswahrnehmung — Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden, so muß es auch deren oberste Bedingung erfüllen. Es muß in seinen Bedingungen erfaßt, es muß aus Gründen, die bereits bekannt sind, zu der Gesetzlichkeit der Bewegung in ein Verhältnis eindeutiger Abhängigkeit gebracht werden. Das aber kann nur geschehen, wenn es in eine Beziehung eindeutiger Abhängigkeit tritt zu Vorgängen in einem besonderen räumlichen Substrat; in demjenigen nämlich, das sich zwischen die vom Gegenstande ausgehenden Bewegungen und das den schlechthin einzigartigen Faktor des „Ich" repräsentierende System der Erlebnisse einschiebt. Dieses Substrat ist der menschliche,

beziehungsweise tierische Körper. Wem es mithin um die Gesetzlichkeit von Erlebnissen zu tun ist, der sieht sich zunächst auf die Erforschung spezifischer Gesetzlichkeiten des menschlichen Körpers und über diese hinaus auf das System physikalischer Vorgänge verwiesen, ohne die jene Gesetzlichkeiten nicht ins Spiel kommen würden. Eine wissenschaftliche Betrachtung der Erlebnisse fordert eine physikalisch-physiologische Theorie der psychischen Vorgänge. Sie fordert, wie wir es heute nennen würden, eine „physiologische Psychologie".

Daß sie ein klares Bekenntnis zu dem Eigenwert der Gesetzlichkeit des Lebens in sich schließt, ward oben schon dargelegt. Hinzugefügt werden darf jetzt, daß sich Hobbes mit dieser Auffassung von dem Druck des Kartesianischen Dogmas, die Tiere seien „Automaten", befreit. Wohl hatte ja jenes Dogma mit Bezug auf den Gedanken, daß die „mechanische" Gesetzlichkeit der Natur vor den Tatsachen des Lebens nicht haltmachen könne, seine große und nachhaltige Bedeutung. Aber man braucht seine Vorzüge nicht zu opfern und kann dennoch jenem Dogma entsagen. Das trifft denn auch für Hobbes wirklich zu. Und deshalb vereint seine Lehre zwei bedeutungsvolle Motive. Er bekennt sich — ohne Schmälerung des Erkenntnisbezugs der Bewegung — nicht nur zu der Idee einer Autonomie des Lebens; er hat auch die mannigfachen Vorurteile beseitigen geholfen, die sich an den Kartesianischen Gedanken einer durchgängigen und prinzipiellen Verschiedenheit in der körperlichen Organisation zwischen Tier und Mensch knüpfen mußten. Indessen, diese Fragen treten für den augenblicklichen Zusammenhang etwas zurück. Denn jetzt gilt es vor allem die besonderen Ergebnisse ins Auge zu fassen, die für Hobbes aus dem notwendigen Bezug jedes Psychischen auf die Gesetzlichkeiten physiologischer Substrate fließen. Und auch hierbei soll weniger auf Einzelheiten eingegangen als vielmehr auf das Grundsätzliche geachtet werden. Dieses Grundsätzliche aber ist alsbald gesagt. Überall handelt es sich um Versuche, das Erlebnis und dessen Gesetzlichkeit einem System physikalischer Ursachen, zugleich aber genau umschriebenen und anatomisch gekennzeichneten, im übrigen freilich wieder möglichst nach physi-

kalischen Gesichtspunkten gedeuteten Funktionen der Sinnesorgane zuzuordnen. Aus naheliegenden Gründen bevorzugt der Denker die optische Sphäre; doch erörtert er auch Geschmack und Geruch, Gehör und Getaste. Überall entwickelt er Begriffe, die bei aller Mangelhaftigkeit im einzelnen fruchtbare Ausblicke auf wichtige psychophysiologische Probleme eröffnen. Hierher gehört die folgenschwere Unterscheidung zwischen direktem und indirektem Sehen, die sachgemäße Beschreibung der sogenannten „Irradiation", die klare Schilderung von Einzelheiten aus dem Kreise der Nachbildphänomene und schließlich eine Fülle ebenso scharfer wie nüchterner Erwägungen im Bereich einer Theorie der Sinnestäuschungen. Eine Reihe feiner Bemerkungen ist der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Streckenschätzung und Augenbewegung gewidmet. Er begründet, wie die Bewegungen von Sonne, Mond und Sternen wegen der im Vergleich zu ihrer großen Entfernung unmerklichen Drehung des Auges unbeachtet bleiben; warum bei gleichzeitiger und gleichsinniger Bewegung von Objekt und Auge die des letzteren nicht bemerkt wird; wie sich die Verhältnisse bei ruhendem Gegenstand und bewegtem Auge durch Dazwischenkunft der Überlegung gestalten; welche Erscheinungen bei „zusammengesetzten" Bewegungen des Gegenstandes eintreten müssen. Wichtige, wenngleich unzureichende Betrachtungen gelten der Frage der spezifischen Erlebnisse bei Drehbewegungen und der durch sie erzeugten Sinnestäuschungen; andere wieder behandeln das Problem vom „Ort" des Bildes, die Bedingungen für die scheinbare Entfernung der Gegenstände, die Angelegenheit der scheinbaren Veränderung von Größen in einem durchscheinenden Medium — nicht ohne an den entscheidenden Punkten mit kühler Sachlichkeit und genauester Kenntnis der Literaturen des Altertums, der Scholastik und der Renaissance die Beziehungen aller dieser Fragen zu dem weitläufigen Problemkreis der „Aufmerksamkeit" zu berühren. Aber auch die komplexen psychischen Erscheinungen, vor allem die Affekte, sind in den Kreis der Hobbesschen Erwägungen einbezogen. Und nicht zuletzt sind es Lust und Unlust, die als eindeutige Korrelate des *„motus vitalis"* aufgefaßt werden. Ja, selbst der Wille erscheint ihm,

als an das Handeln und mittelbar an die Sinnesempfindung geknüpft, durch die Gesetzlichkeit des Körpers und damit der Bewegung bestimmt. Auch die tiefsten und individuellsten Regungen erschließen sich der forschenden Analyse, indem sie als eigenartige Reaktion der körperlichen Beschaffenheit aufgefaßt werden. „Wir wissen aus Erfahrung, daß Lust und Leid nicht bei allen Menschen aus denselben Ursachen hervorgehen, und daß die Menschen sehr in ihrer körperlichen Verfassung verschieden sind, wodurch das, was bei dem einen die vitale Konstitution fördert und begünstigt, daher erfreulich ist, bei einem anderen sie hemmt und kreuzt, also Schmerz verursacht[64]".

Indessen, so verdienstlich, ja bedeutsam diese Ergebnisse an ihrer Stelle auch sein mögen, sie kennzeichnen weder im einzelnen noch auch in ihrer Gesamtheit Hobbes' Verhältnis zur Psychologie. Dieses Verhältnis offenbart sich vielmehr in seinem vollen Umfang erst, wo seine Bemühungen um den Begriff der Psychologie zutage treten. Nun wäre es freilich durchaus verfehlt, bei Hobbes eine erkenntnistheoretische Analyse dieses Begriffs oder einen kritischen Versuch der Rechtfertigung psychologischer Fragestellungen zu vermuten. Für ihn handelt es sich zunächst immer nur um eine vorurteilsfreie Betrachtung der psychologischen Tatsächlichkeit als solcher. Aber diese Betrachtung führt ihn auf Gedanken, ohne die jener Versuch einer Rechtfertigung gar nicht möglich wäre. Es ist ein Beweis für Hobbes' überragende wissenschaftliche Größe und für die unbestechliche Schärfe seines Beweisganges, daß er an den Tatsachen der Psychologie der methodischen Schranken des Begriffs der Bewegung innewird. Es ist eine unabweisbare Forderung der Wissenschaftlichkeit, daß sich dem Erlebnis die Bewegung zuordne. Aber das kann weder bedeuten, daß das Erlebnis durch Bewegungen verursacht werde, noch auch, daß es mit Bewegungen identisch sei. Jenes nicht, weil Bewegung immer nur Bewegung oder, was im Grunde genommen dasselbe bedeutet, Aufhebung der Bewegung bewirken kann. Dieses nicht, weil Bewegung etwas von der Empfindung schlechthin und grundsätzlich Unterschiedenes ist. Wer die Bewegung „hätte", d. h.

wahrnähme, der hätte noch nicht die der Bewegung entsprechenden Empfindungen. Der Bewegung entspricht eben die Empfindung, trotzdem, ja gerade weil sie einer gänzlich anderen Dimension der Bestimmtheit angehört als diese. Nun erst eröffnet sich der Zugang zu dem Verständnis des berühmten, bereits in anderweitigem Zusammenhang herangezogenen Satzes von dem „τὸ φαίνεσθαι". Es ist jetzt Zeit, ihn in seiner ganzen grundsätzlichen Bedeutung kennen zu lernen.

„Unter allen Erscheinungen *(phaenomena),* die sich uns darbieten, ist die des τὸ φαίνεσθαι selbst die wunderbarste, daß nämlich unter den natürlichen Körpern die einen von fast allen anderen Dingen Urbilder *(exemplaria)* in sich tragen, die anderen nicht. Wenn daher die Erscheinungen die Prinzipien der Erkenntnis aller übrigen Dinge darstellen, so ist die Empfindung sogar als das Prinzip der Erkenntnis der Prinzipien selbst zu bezeichnen und die ganze Wissenschaft aus ihr abzuleiten; ja die Untersuchung der Ursachen der Empfindung kann von keiner anderen Erscheinung als der Empfindung selbst ihren Ausgang nehmen. Fragt man aber, mit welchem Sinnesvermögen wir der Empfindung selber innewerden sollen, so läßt sich erwidern: mit demselben Vermögen wie aller übrigen Empfindungsinhalte; wenn diese auch verfließen, so bleibt doch die Erinnerung an sie eine Zeitlang bestehen. Denn Sicherinnern heißt Empfinden, empfunden zu haben[65]."

Diese Sätze gehören zu den tiefsten Äußerungen aller Philosophie. Erst sie gestatten es, die einzigartige systematische Stellung ihres Urhebers in der Geschichte der philosophischen Probleme zu kennzeichnen. Das erste, was sie aussprechen, ist ein völlig originaler Begriff der psychischen Tatsächlichkeit. Empfindungen — wir dürfen allgemeiner sagen: Erlebnisse — sind stets nur durch sich selbst definiert. Sie sind Bewegungen zugeordnet, sie sind in diesem Sinn an den Begriff, die „Möglichkeit" der Bewegung geknüpft, aber sie selbst „sind" vermöge eines Modus der Bestimmtheit, dessen die Bewegung grundsätzlich entbehrt. Denn das sich Bewegende trägt als solches keine „Urbilder" *(exemplaria)* anderer Dinge in sich. Ja die Idee der Bewegung selbst wäre ohne jene Norm der Tatsächlichkeit, die sich im

Erleben verkörpert, nicht möglich. Und darum ist jene Norm „vor" der Idee der Bewegung. Weil nun aber diese Idee die Prinzipien der Erkenntnis der Dinge darstellt, so ist „die Empfindung als das Prinzip der Erkenntnis der Prinzipien selbst zu bezeichnen und die ganze Wissenschaft von ihr abzuleiten". Es wäre ein aussichtsloses, sich selbst widersprechendes Beginnen, die Empfindung auf Bewegung, allgemeiner auf „Nicht-Empfindung" zurückführen zu wollen. Empfängt doch auch der Gedanke der Bewegung erst von dem Erlebnis Sinn und Bestand. Das aber heißt: Wir stehen mit der Einsicht in die Einzigartigkeit der Tatsache des Erlebens an der Wurzel aller Erkenntnis. Es ist die Tatsache des „I c h", die Hobbes damit als die letzte Voraussetzung jeder Möglichkeit der Erkenntnis, als den eigentümlichen Quellpunkt des Sinnes aller Erkenntnis aufdeckt. Man hüte sich, diesen Sachverhalt durch das moderne Schlagwort vom „Psychologismus" kennzeichnen und Hobbes des Fehlers überführen zu wollen, daß er den gegenständlichen Sinn und die subjektiven Bedingungen der Erwerbung der Wahrheit zu vermengen geneigt sei. Hobbes hat die beiden Gesichtspunkte auseinandergehalten, wie nur irgendeiner der größten Denker. Nur stößt er bei der Analyse des gegenständlichen Sinnes der Wahrheit auf Faktoren und Beziehungen, deren Dimensionsbestimmtheit eine nicht gegenständliche ist, obschon, ja gerade w e i l sie dem Begriff des Gegenstandsbezuges überhaupt als dessen Bedingung vorausgeht. Die Wahrheit erscheint dem Denker in einen Beziehungszusammenhang eingegliedert, der durch die Begriffe des Gegenstandes und der Gegenständlichkeit nur dann erschöpft werden kann, wenn in sie zugleich der Bezug auf die Tatsache des „Ich", die die Tatsache des „W i s s e n s" ist, eingeht. Keine andere aber wie diese Tatsache ist jenes „τὸ φαίνεσθαι."

Der Begriff der Gegenständlichkeit fordert — so kann man es auch ausdrücken — eine Bestimmung nach einer neuen Dimension hin. Diese ist beschlossen in dem Zusammenhang, den das „Ich erlebe" meint; in dem Zusammenhang, daß „ich" zu erleben „weiß", indem „ich" zu mir selbst „ich" sage. Diese „Tatsache" steht hinter aller Erkenntnis als deren Bedingung. Ebendarum aber ist sie auch eine „Tatsache" von eigen-, ja e i n z i g arti-

ger Beschaffenheit, eine Tatsache nämlich, die nur insoweit Tatsache genannt werden kann, als sie Prinzip aller Tatsächlichkeit, d. h. Objektivität ist. Das Erlebnis erscheint hier als ein Element in dem System der Bedingungen aufgewiesen, durch die sich der Begriff der Gegenständlichkeit überhaupt bestimmt. Damit aber ist zugleich eine neue und eigenartige wissenschaftliche Betrachtungsweise des Psychischen gefordert. Mag Psychisches immerhin auf „Bewegungen" verweisen, vermittels der Gesetzlichkeit von „Bewegungen" zu bestimmen, „Bewegungen" notwendig zugeordnet sein: in seiner Besonderung als Psychisches wird es nur erfaßt werden können, wenn der Ursprünglichkeit und Letztheit seines Bestandes Rechnung getragen wird. Psychologie als Wissenschaft muß sich in voller methodischer Unabhängigkeit entfalten. Sie ist notwendig ein anderes als Wissenschaft von der Natur, mag sie auch mit einer solchen in mannigfachen und unlösbaren Beziehungen verknüpft sein. Denn sie betrifft „etwas", was jeder Wissenschaft von der Natur vorausgeht, weil es den Begriff der Erkenntnis selbst mitbestimmt[66]. Dieser Sachlage entsprechend nimmt der Beweisgang von hier aus eine charakteristische Entwicklung. Es werden mit Hilfe des neuen Begriffs der Psychologie im Bereich des Psychischen neue Tatsachen und Beziehungen gewonnen, beziehungsweise bekannte in das Licht einer grundsätzlich veränderten Betrachtungsweise gerückt; und andererseits dienen diese Betrachtungsweisen wieder dazu, den Begriff der Psychologie und mit ihm den der Erkenntnis vermittels neuer Konstanten zu bestimmen. Die Empfindung hört auf, durch ihre funktionale Abhängigkeit von der „Bewegung" erschöpfend erklärt zu sein, und eine völlig anders geartete Betrachtungsweise setzt ein, wo sie ihrer eigentümlichen psychologischen Valenz nach, wo sie als Sonderfall des τὸ φαίνεσθαι betrachtet wird. Als bloße Funktion der Bewegung müßte sie dauern, so lange die ihr entsprechende „Bewegung" dauert. Tut sie das nicht, so muß sie die Bedingungen einer anderen Gesetzlichkeit erfüllen. Und sie tut es nicht. Denn „wenn ein Mensch, mit vollkommenen Gesichts-, aber keinen anderen Sinnesorganen ausgestattet, beständig dasselbe nach Farbe und Gestalt sich nicht verändernde Ding anstarrte, so würde ich sagen, daß er

ebensowenig etwas sehe, als ich mit meinen Organen des Tastsinnes die Knochen meiner Arme wahrnehmen kann; immer dasselbe empfinden und nichts empfinden kommt auf eines hinaus[67]." Der Wechsel der Aufgaben, wie es der heutige Denkpsychologe nennen würde, ist vorauszusetzen, um auch nur eine der Aufgaben als erfüllt zu erkennen. Damit „etwas" erlebt werde, muß es sich von anderem Erlebten, und zwar gemäß der Norm der Zeit, abheben. Es muß mit anderem Erlebten und Erlebbaren in der spezifischen Zeitform des Erlebens verbunden sein. Welches allein diese Zeitform sein kann, ist nicht zweifelhaft. „Wenn ein Neugeborenes mit offenen Augen dem blauen Himmel ausgesetzt würde, sollte es nicht eine Empfindung des Lichtes haben? Nein — wird geantwortet —, wenn es kein Gedächtnis an etwas früher Gesehenes oder durch einen anderen Sinn Wahrgenommenes hätte, so würde es im Finstern sein; denn Finsternis ist Finsternis, ob blau oder schwarz, für den, der nicht unterscheiden kann[68]."

So schlägt der Gedanke immer tiefere Wurzeln, daß Psychisches nur im Hinblick auf seine Gemeinschaft mit anderem Psychischen als „erklärt" gelten kann; d. h. nur dann, wenn es mit Psychischem, gemäß der spezifischen Gesetzlichkeit des Psychischen, als notwendig verbunden erkannt wird. Und selbst die reine Sinnesempfindung macht hiervon, ungeachtet ihrer offensichtlichen Abhängigkeit vom Sinnesorgan, keine grundsätzliche Ausnahme. Denn mag die Empfindung von Struktur und Funktion der Sinnesorgane noch so abhängig sein, das Sinnesorgan selbst und seine Funktion sind ohne die Tatsache der Sinnesempfindung gar nicht denkbar. Wohl gehört also die Konstatierung jener Abhängigkeit zur „Erklärung" der Sinnesempfindung; aber es muß ihr zugleich eine Abhängigkeit in einer anderen Dimension, in derjenigen des Erlebens selbst, an die Seite gestellt werden. Erst wenn das geschehen ist, gewinnt das Verhältnis zwischen Sinnesempfindung und Sinnesorgan einen angebbaren Sinn[69]. Es muß, soll die „Tatsache" der Sinnesempfindung auf „Bewegungen" im Organismus bezogen werden, eine besondere, der Gesetzlichkeit der Natur gegenüber wohlumschriebene Regel der Verknüpfung namhaft gemacht werden können, kraft deren die Sinnes-

empfindung als klar bestimmte „Tatsache" überhaupt erst möglich ist. Und eben diese Regel der Verknüpfung heißt bei Hobbes „Gedächtnis". Dessen Begriff erhält damit eine über den ursprünglichen Sinn des Wortes weit hinausgreifende Bedeutung. Oder besser gesagt: an dem Begriff des Gedächtnisses offenbart sich nur, was der Psychologie überhaupt das Gepräge gibt, dies nämlich, daß ihre Tatsachen, weil sich in ihnen die einzigartige Tatsächlichkeit des „Ich" darstellt, weil sie nur vermöge ihres Bezuges auf ein „Ich" überhaupt erst Tatsachen genannt werden können, zugleich Prinzipien bedeuten, die jeder gegenständlichen Bestimmtheit vorausgehen. Denn nur als Prinzip aller Tatsächlichkeit ist das „Ich" selbst Tatsache. Und so gewinnt auch das „Gedächtnis" für Hobbes die Bedeutung eines Prinzips: es wird zugleich Norm des Erlebens. „Das Rauhe und Glatte, wie Größe und Figur," — so heißt es an einer charakteristischen Stelle — „werden nicht durch den Tastsinn allein, sondern auch durch das Gedächtnis empfunden; denn obgleich manche Dinge in einem Punkte getastet werden, so kann man doch jene nicht empfinden, ohne den Fluß eines Punktes, d. h. ohne Zeit; Zeit aber zu empfinden, dazu bedarf es des Gedächtnisses." So ist für Hobbes die psychologisch entscheidende, „autonome", d. h. von naturwissenschaftlichen Kategorien grundsätzlich unterschiedene Norm der Sinnesempfindung die Erlebnisform der Zeit, also das, was man heute „Präsenz" nennen würde. Nur die erlebnismäßige Gliederung der Zeit, die ebenso Fluß wie Beharrung bedeutet, kann die „Tatsache" der Sinnesempfindung — und sei sie noch so vereinzelt und isoliert — ermöglichen. Wenn es jenen „Fluß eines Punktes" nicht gäbe, dann gäbe es auch den „Punkt" selbst nicht, in dem sich die Sinnesempfindung als von anderen isolierbarer Sachverhalt darstellt. Nur im Hinblick auf eine Zeitstrecke des Erlebens gibt es eben einen Erlebnispunkt; nur unter der Voraussetzung einer streckenhaften Vergangenheit kann von einem „gegenwärtigen" Augenblick die Rede sein. Etwas im Sinne des Erlebnisses „Haben" heißt, um es als um ein „Gehabtes" Wissen. Es heißt, es „gegenwärtig" Haben vermittels des zeitlichen Erlebniswertes der Vergangenheit. Es heißt, es „Haben" vermittels des „Gedächtnisses". Nun besteht aber

die „Tatsächlichkeit" des Psychischen in seinem „Gehabtsein". Eben darum ist auch das „Gedächtnis" Bedingung dieser Tatsächlichkeit. Es ist die psychologisch greifbare Form, in der sich das „τὸ φαίνεσθαι" darbietet.

Die Perspektive aber, die sich von hier aus in die Prinzipienlehre der Psychologie hinein eröffnet, ist von einer Originalität und einem Reichtum, die zu erschöpfen Hobbes aus naheliegenden Gründen nicht beschieden war. Jedes Erlebnis rückt in ihr unter den Gesichtspunkt des „Wissens". Denn Erleben heißt geradezu Wissen, erlebt zu haben. *„Sentire se sensisse"* aber, wir sind darüber durch Hobbes selbst belehrt, *„meminisse est"*. So schlingt sich um alles Erlebte das unzerreißliche Band des Wissens: nur im „Wissen" und durch das „Wissen" ist es überhaupt erst „erlebt". Mit anderen Worten: Es gibt im Bereich des Psychischen keine schlechthin und grundsätzlich voneinander isolierbaren Werte, wie es die sogenannte „Assoziationspsychologie" fordert. Es gibt immer nur eine relative Isolierung innerhalb des Bereichs und gemäß den Bedingungen des Wissens, die nichts anderes sind als die Form der Bestimmtheit des „Ich". Es gibt daher nur die Frage, wie im „Ich" und durch das „Ich" das die Tatsache der Assoziation begründende Maß der Isolierung von Erlebnissen überhaupt möglich werde. Man mag also eine Sinnesempfindung noch so vereinzelt denken — ihren spezifisch psychologischen Charakter empfängt sie davon, daß sie gewußt, daß sie wißbar ist; daß sie einem Zusammenhang angehört, der selbst nur dadurch möglich ist, daß er gewußt wird. Nur sofern ein „Gewußtsein" ist, ist Psychisches. Die Form des Gewußtseins aber ist das „Festgehaltenwerden" des Gewußten in der spezifischen Zeitform des Erlebens. Es ist das „G e d ä c h t n i s" — zugleich der Ausdruck dessen, daß kein Erlebnis des Sinnbezugs grundsätzlich entbehre. Erlebtes muß als Wißbares mit allem Wißbaren der Norm des Wissens gemäß verknüpft sein. Einen gleichsam indifferenten Schauplatz des Bewußtseins, auf dem sich voneinander prinzipiell isolierte „Vorstellungen" herumtummeln sollten, sich hier zu Gruppen zusammenballend, dort wieder in beziehungslosem Nebeneinander verharrend, gibt es nicht. Vielmehr bedeutet die Tatsache des Erlebens und Erlebtseins selbst einen Rahmen, aus dem nichts Psychisches heraustreten

kann. Sie begründet eine prinzipielle Sinngemeinschaft alles Erlebten und zu Erlebenden; sie schafft einen unaufhebbaren, jede Isolierung von vornherein vereitelnden Einheitsbezug aller möglichen Denkerlebnisse.

Mag auch Hobbes diese Grundsätze nicht ausdrücklich formuliert haben, sie stellen eine notwendige Konsequenz seiner Lehre vom „Gedächtnis" dar; sie bedeuten eine unerläßliche Ausgestaltung seines Satzes von dem τὸ φαίνεσθαι. Nie kann die Vielheit des Erlebten das Ergebnis bloßer Summation darstellen; nie eine nur „aggregative" Einheit bilden. Denn nie kann sie der generellen Bedingung, einem System möglicher Sinnbezüge anzugehören, entgehen. Alles Psychische setzt eine Gliederungsmannigfaltigkeit des Sinnes, kurz, es setzt dasjenige voraus, was Hobbes, mit unverkennbarer Anspielung auf die spezifische Ganzheit des Ich, *„memoria"* nennt. Man darf es ruhig aussprechen: Hobbes hatte unbeschadet seines persönlichen und wissenschaftlichen Verhältnisses zu dem Kreise W. Harveys die Assoziationspsychologie systematisch überwunden, lange bevor sie in allen ihren Einzelheiten zur Entfaltung gekommen war. Denn der Gedanke des psychischen Atoms, des isolierten und isolierbaren psychischen Elements, mit dem das Motiv der Assoziation steht und fällt, hat in seinen Erwägungen keine Stelle. Hobbes befindet sich auf bestem Wege, den naiv hingenommenen Begriff des psychischen „Geschehens" einer eindringenden Kritik zu unterwerfen; d. h. die entscheidenden Gesichtspunkte zu gewinnen, um die Begriffsform der Psychologie gegen diejenige der Naturwissenschaft klar abzugrenzen; um einzusehen, daß es sich hier und dort um zwei scharf unterschiedene, wenngleich notwendig aufeinander bezogene Normen der Zeit handle. In der eigentümlichen Zeitnorm des Psychischen konstituiert sich das Ich oder, was dasselbe bedeutet, in dem eigenartigen Gebundensein des Meinens eines Gemeinten an das Meinen dieses Meinens selbst. In jedem Meinen eines Gemeinten, d. h. in der Tatsache des Psychischen, liegt eben der Gedanke des notwendigen Fortschreitens zum Gemeintsein jenes Meinens. Oder mit anderen Worten: Psychisches muß als Meinbares konstatiert, es muß als zu Meinendes gesetzt werden können. Alles Psychische genügt als Gemeintes und Meinbares, als zur Gemeinschaft von Gemeintem Gehöriges, den Bedin-

gungen der Seinsform des Urteils. Psychisches kann nicht jeder Ordnung bar, d. h. von grundsätzlich atomarer Struktur sein, weil es seiner Natur nach sinnhaft ist; und es muß, als Sinnhaftes der Form des Urteils gemäß, eine ursprüngliche Beziehung auf die Bedingungen des Erkennens haben.

Wir überschauen jetzt ein weites Gebiet wichtiger Zusammenhänge. Als Gegenstand wissenschaftlicher Einsicht fordert Psychisches den Bezug auf „Bewegung". Allein der Begriff der Bewegung muß hier, wegen des völlig neuen Sachzusammenhangs, den das Psychische bedeutet, eine bemerkenswerte Wandlung erfahren. Auch Psychisches ist Bewegung; aber Bewegung im Bereich des Erlebens und gemäß den allgemeinen Bedingungen der Verknüpfung durch das „Gedächtnis". Es ist bestimmt im Hinblick auf die durch das „Gedächtnis" ermöglichte Gemeinschaft alles Erlebbaren nach den Normen von Sinn, Urteil und Erkenntnis. So stellt sich das „Gedächtnis" als ein Mittel dar, Psychisches dem Wirkungsbereich des Bewegungsbegriffs überhaupt erst zu erschließen; andererseits aber als Ausdruck der bezeichnendenVeränderung, die jener Begriff durch den neuen Bereich seiner Anwendung erleidet. Im „Gedächtnis" gewinnt die besondere Art der Beharrung von Psychischem charakteristische Formen; ebenso aber die Tatsache des Wechsels, die „Bewegung" im Psychischen. Das einzigartige Ineinander von Beharrung und Wechsel aber, wie es in der fundamentalen Tatsache der „Präsenz", in der Funktion streckenhafter „Vergegenwärtigung" von Erlebnissen, kurz in der Tatsache des „Ich" vorliegt, bestimmt den Begriff des Psychischen überhaupt. In dem gleichen Sinn aber weist dieser Begriff zurück auf das „Gedächtnis". Man kann sagen, daß Hobbes, indem er das Gedächtnis gleichsam als die letzte Bedingung psychischer Tatsächlichkeit ergreift, den ersten bedeutsamen Schritt tut, um den Begriff des Psychischen überhaupt vermittels einer denkpsychologischen Analyse des Erlebens zu kennzeichnen. Gewiß, nicht überall gelingt es Hobbes, die Linie dieser Problemstellung streng innezuhalten. Immer wieder droht ihm die Gefahr des Ableitens aus der psychologischen Fragestellung ins Physiologische und nur allzuleicht drängen sich ihm Versuche einer physiologischen „Erklärung"

an die Stelle des psychologischen Begriffs der Beharrung oder — was dasselbe bedeutet — des psychologischen Begriffs der Bewegung. So wird ihm denn vielfach die Erinnerung zu einem bloßen Beharren von — räumlich verstandenen — Bewegungen in gewissen Organen, zu einem bloßen Verharren extensiver Zustände. Allein man kann nicht behaupten, daß dieser Gesichtspunkt Hobbes' Denken entscheidend zu beeinflussen und von der originalen Auffassung seines Problems wesentlich abzulenken vermocht hätte. Ja die problemgeschichtliche Betrachtung seines Verhältnisses zur Psychologie wird in ihm geradezu den charakteristischen, die wissenschaftlichen Zeitstimmungen treu widerspiegelnden Hintergrund erkennen, von dem sich die Fragestellung des Denkers in ihrer fruchtbaren Ursprünglichkeit nur um so schärfer abhebt.

Wie ernst es ihm aber um die Grundsätze dieser Fragestellung zu tun ist, beweist ein Blick auf seinen Begriff der Sprache. Wäre er wirklich der „Empirist", zu dem ihn eine oberflächliche philosophische Systematik zu stempeln liebt, dann müßte ihm die Sprache kurzweg als Naturtatsache unter anderen Naturtatsachen erscheinen; dann müßte er sie als akustisches, allenfalls als biologisches Phänomen allein werten und durch solche Wertung für erschöpfend charakterisiert halten. Davon aber ist keine Rede. Der logische Ort des Problems der Sprache ist für Hobbes durch deren Bezug zu Urteil und „Gedächtnis" gegeben. Die Sprache gilt ihm als das notwendige Organ des Gedächtnisses. Darum gestaltet sich ihm psychisches Sein nicht nur durch das Gedächtnis, sondern ebenso in der Sprache. Sie ist das Mittel, durch welches das Gedächtnis im Sinne der Bestimmung des Psychischen überhaupt erst wirksam wird; die Art, auf welche das Gedächtnis die spezifisch psychische Norm der Beharrung und der Bewegung erzeugt. Der Begriff des Gedächtnisses definiert ihm den des Psychischen; die gleiche Funktion teilt er daher der Sprache zu. Und wie die „Bewegung" im Psychischen an den Denkschritten der Erkenntnis zu methodisch greifbarer Ausprägung gelangt, so gestaltet sich in der Kombination der an das Gedächtnis geknüpften Worte das — im weitesten Sinne — erkennende Erleben.

Zwei Gesichtspunkte rücken hier mit starker Betonung in den Vordergrund. Einmal der, daß Hobbes' Sprach-

theorie, wie oben schon angedeutet, rein physikalischen oder physiologischen Bezügen, mögen sie an sich noch so naheliegen, keine entscheidende methodische Stelle anzuweisen vermag. Erscheint auch die Tatsache des Sprechens immerhin an physiologische und physikalische Bedingungen geknüpft: die Sprache empfängt ihre eigentümliche Funktion von ganz anders gearteten Voraussetzungen, von der Rolle, die dem Gedächtnis als dem Definitionselement des Psychischen überhaupt zufällt, von der Bedeutung, die sie selbst für die Bestimmung des Begriffs der Denkbewegung erhält. Sie bezeichnet eine Invariante für die denkpsychologische Analyse der Tatsache des Erlebens; und ebendarum auch den unlösbaren Zusammenhang zwischen der Erscheinung des Denkens und den Normen des Gedachten, den stetigen Übergang aus dem Problembereich der Psychologie in denjenigen von Wissenschaftslehre und Logik[70]. Sodann aber schließt Hobbes' Sprachtheorie die Forderung der Ursprünglichkeit der Sprache in sich: Wort und Gedanke sind ihm in unlösbarer systematischer Gemeinschaft verbunden. Zwar hat er daraus noch nicht die letzten und entscheidenden Folgerungen zu ziehen vermocht. Entwickelt man sie aber, so darf man sicher sein, die wirklichen methodischen Tendenzen des Philosophen zu treffen. Auch für ihn muß also der Satz uneingeschränkt gelten, daß es der Gedanke ist, der die Stelle des Wortes in der Gemeinschaft anderer Worte einer sprachlichen Gliederungseinheit bestimmt; daß der Gedanke nicht ein sprach- und wortfremdes Gebilde bedeutet, das sich erst sekundär in eine begrifflich-sprachliche Hülle kleidet, von der ihn dann die Theorie in mühsamen Operationen erst wieder zu befreien hätte, sondern ein ebenso ursprüngliches wie notwendiges funktionelles Korrelat des Wortes. Auch für Hobbes hat die Frage: „Wie kommt das Wort zu dem Gedanken?" keine Bedeutung. Denn das Wort ist auch für ihn primär und ursprünglich „bei" dem Gedanken und durch den Gedanken.

Nun scheint es ja dieser Auffassung zu widersprechen, daß Hobbes die Sprache als einen Inbegriff willkürlich festgesetzter Lautzeichen betrachtet wissen will; daß er in ihr geradezu eine menschliche Erfindung erblickt[71]. Aber dem steht nicht nur gegenüber, daß er es als „nicht

glaublich" bezeichnet, „die Menschen seien eines Tages zu einer Ratsversammlung zusammengetreten, um durch Beschlüsse die Bedeutung von Worten und Wortgeweben festzusetzen[72]"; dem ist vor allem auch Hobbes' eigene bedeutungsvolle Lehre entgegenzuhalten, daß alles methodische Denken ein „Suchen" bedeute, ein Suchen in die Vergangenheit zurück und in die Zukunft voraus, und daß solches Suchen sich immer nur an dem Leitfaden der „Zeichen" entfalten könne. Wohl sind die Zeichen „festgesetzt". Daß sie aber überhaupt festgesetzt werden mußten, folgt aus der ursprünglichen Verbindung zwischen Sprache und Urteil. Gleichwie Erkenntnis nur durch Urteile möglich ist, so gebe es auch Wahrheit nur für sprachbegabte Wesen. Der „Willkür" in der Festsetzung von „Namen" sind damit charakteristische Schranken gesetzt. Sie hört auf, wo Namen und Kombinationen von Namen einen gegenständlichen Sinn empfangen; wo sie gegenständliche Bedingungen erfüllen. Sie hört auf, sofern Namen als Korrelate methodischer Einsicht, sofern Worte als Repräsentanten dessen auftreten, was im definierten Sinne „ist". Gerade diese Bedingung aber erscheint verwirklicht durch die ursprüngliche Beziehung der Sprache auf das Urteil. Sie ist geradezu eine Gewähr für die Möglichkeit der Wahrheit selbst. Und darum bedeutet der Satz Hobbes', an den hier noch einmal erinnert sein mag: *„Veritas in dicto, non in re consistit"*, das Gegenteil „nominalistischer" Selbstbescheidung. Denn das Problem der Sprache ist geradezu das der gegenständlichen Wahrheit. Zeichen und Sache gehören zusammen, weil die „Sache" notwendig im Urteil beschlossen ist, das Urteil aber erst am Zeichen Bestand gewinnt. Sie gehören zusammen, nicht anders wie Denken und Erkennen. In der Kombination von Zeichen, mögen diese nun „willkürlich" gesetzt sein oder nicht, ergreift das Denken die Sachen, sofern eben „Sachen" Gegenstände der Erkenntnis, sofern sie „zerlegbar" sind; sofern denkende Einsicht sie aus Bedingungen aufzubauen vermag. Wort und Wahrheit stehen bei Hobbes in unaufhebbarem Wechselbezug. Gerade deshalb aber fordert der Wahrheitsbegriff des Denkers auch nicht eine nominalistische Entfernung von den „Sachen". Denn die „Sache" ist ja für ihn geradezu nur, sofern sie im Hin-

blick auf den Begriff der Wahrheit, also durch Definition bestimmt wird. Sie „ist" für ihn nur als „Körper".

Es verrät eine tiefe Einsicht in die methodische Eigenart dieser Zusammenhänge, daß Hobbes den Gedanken als „kindisch" ablehnt, die Namen seien gemäß der Natur der Dinge gewählt worden. Dieser Annahme widerstreite einmal die Tatsache, daß es verschiedene Sprachen gibt, sodann aber nebst der Neuschöpfung und dem Vergessenwerden von Worten das grundsätzliche Auseinanderfallen von Zeichen und Gegenstand. Nach welchem Kriterium sollten sich eigentlich die Namen der „Natur" der Dinge anpassen? Und was sollte überhaupt ein Laut mit dem, was er zu bezeichnen bestimmt ist, gemein haben können? Hobbes rührt hier an eine prinzipielle Frage der Bedeutungstheorie. Seine Adäquatheit, nicht aber die Zweckmäßigkeit seines Gebrauchs oder die Treue in der Abbildung von Gegenständen sind das Maß für den funktionellen Wert des Ausdrucks. Adäquatheit aber schließt grundsätzliche Verschiedenheit ein. Ausdruck und Gegenstand müssen grundsätzlich auseinandertreten, soll jener der Bedingung der Adäquatheit genügen, soll er überhaupt Ausdruck sein können[73]. So gestaltet sich alle Erkenntnis, weil sie Definition ist, zugleich in einer Kombination von Zeichen. So entspricht der Idee der Erkenntnis eine universelle Kombinatorik, so entsprechen der definierenden „Erzeugung" der Sache bezeichnende *„actus animi"*, vermöge deren in Worten festgehalten werden muß, was seinem gegenständlichen Sinn nach in sich selbst bestimmt ist. Zeichen und Sache sind um des Begriffs der Sache willen miteinander verbunden — genau so wie die Begriffe der Erkenntnis und des Erlebens, wie die gegenständlich bestimmten Komplexe und der zeitliche Vollzug ihrer methodischen Zerlegung, wie Aufgaben und deren „Möglichkeit".

Wieder befinden wir uns an einem bezeichnenden Indifferenzpunkt erkenntnistheoretischer, psychologischer und methodologischer Erwägungen. Gegenstand, Erlebnis, Verfahren des Denkens verknüpfen sich in den Tatsachen von Wort und Gedächtnis zu unauflöslichem Wechselbezug. Das Erlebnis erscheint auch hier durch „Bewegung" definiert. Aber diese Bewegung unterliegt einer neuen, allen physikalischen Konstanten entzogenen

Norm. Sie ist Bewegung in der Zeitform der „Präsenz", in den Medien der Sinnbestimmtheit und der Erkenntnis.

Je klarer aber dieser Wechselbezug gefaßt wird, um so schärfer umgrenzt sich die Aufgabe, die Struktur des „I c h" zu durchschauen. Das „Ich" muß als stetiger und einziger, jeder numerischen Bestimmung notwendig entrückter Faktor Ausdruck und Träger der eigentümlichen, ja einzigartigen Verknüpfung bedeuten, die das „Gedächtnis" zwischen allem Erlebbaren stiftet; der besonderen Norm, die die unauflösbare Einheit von Sprache und Erkenntnis beherrscht und sich in der Besonderheit der Erlebnisform der Zeit ausprägt. Erleben heißt Früheres und Späteres Sondern und vermöge solcher Sonderung als simultan Setzen. Gerade diese Simultaneität in dem zeitlichen Auseinander aber ist das, was Hobbes „Gedächtnis" nennt, was den notwendigen Wechselbezug zwischen Sprache und Erkenntnis begründet, und zugleich das, was allein K o n t i n u i t ä t des Ich heißen kann. Denn das Ich bedeutet, so paradox das auch unter dem Gesichtspunkt einer erlebnisfremden Zeitnorm klingen mag, zugleich Strecke und Punkt. Ja, es ist geradezu das eine, s o f e r n es das andere ist. Das „Ich" ist nicht „Substanz"; es ist nicht ein Beharrendes im Wechsel. Es ist zugleich dauernd Wechsel u n d Beharrung. Es ist in solchem Sinne f u n k t i o n a l e Einheit. Die Stetigkeit des Ich selbst ist Wechsel, daher denn auch kein Element dieses Wechsels unabhängig von jener Stetigkeit, also außerhalb des Rahmens der ihm gemäßen Zeitform, unabhängig von der Norm der „Präsenz". Keine Rede freilich davon, daß Hobbes diese letzten, erst einer völlig geläuterten kritischen Analyse zugänglichen Folgerungen gezogen habe. Im Gegenteil! Es fehlt nicht an Anzeichen dafür, daß er im „Ich", ähnlich wie später Hume, lediglich ein „Zusammen" inhaltlich bestimmter psychologischer Elemente erblicken möchte. Aber schließlich entspricht das nur seiner gelegentlich auftauchenden Ansicht, daß auch das „Ding" mit den seiner Vorstellung entsprechenden Bewegungen zusammenfalle. Und wie die immanente Kraft der Probleme den Denker hier über sich selbst hinausdrängt, so tut sie es auch dort. Nicht ein „Konszientialismus", d. h. die Verwechslung von Dingen mit Empfin-

dungskomplexen oder den diesen entsprechenden Bewegungen, bezeichnet denn auch Hobbes' wirkliche, d. h. seinen methodischen Grundsätzen sachlich entsprechende Lehre, sondern der Gedanke, daß die dem „Dinge" korrespondierenden Sinneskomplexe bzw. Bewegungen nur durch einen „verstandesmäßiger" Bestimmung zugänglichen Faktor bedingt sein könnten. Und nicht, daß das „Ich" ein bloßes „Zusammen" von Elementen darstelle, kann als eine erschöpfende Bestimmung seines Wesens gelten. Denn abgesehen davon, daß jedes Element dieser Gemeinschaft das „Ich" bereits fordert und voraussetzt, schließt das τὸ φαίνεσθαι den Gedanken einer ursprünglichen Einheit und autonomen Dimensionsbestimmtheit des „Ich" notwendig ein. Ohne jenes τὸ φαίνεσθαι aber müßte nicht nur Hobbes' Lehre vom Gedächtnis in sich zusammensinken; es müßte als Folge davon auch der Begriff der Erkenntnis und mit ihm der des analytischen Verfahrens ins Wanken geraten, ja der Auflösung verfallen. Es würden die Fundamente des Hobbesschen Philosophierens dahinschwinden. Und deshalb werden alle sich ins Unbestimmte verlierenden und den letzten systematischen Entscheidungen zuwiderlaufenden Ansätze durch die eigentlichen und fruchtbaren Motive in Hobbes' Denken immer wieder übertönt.

Nur noch wenige Probleme harren nunmehr der Erledigung. Das eine betrifft die Psychologie des Raumes. Die Frage hat Hobbes auf das intensivste beschäftigt, wie sich der Raum als notwendiges Bestimmungselement physikalischer Realitäten und das Raumerlebnis zueinander verhalten möchten. Zunächst steht ihm die Doppelfunktion des Raumes außer allem Zweifel. „Es können also jene Vorstellungen betrachtet, d. h. dem Denken unterworfen werden unter doppelter Benennung, nämlich als innere Eigenschaften der Seele — so werden sie in der Psychologie betrachtet — oder als Bilder von äußeren Dingen, d. h. als nicht wirklich existierend, aber wie sie als existierend oder außerhalb stehend erscheinen, und auf diese Weise wären sie zunächst (nämlich in der Physik) zu betrachten." Die Realität des Erlebnisses tritt hier dem Bezug auf das Dasein der Dinge gegenüber. Das Dasein der Dinge aber, gemäß einer Bedingung, die nur im Erlebnis erfüllt werden kann, heißt

ihr Dasein als „Erscheinung". Dinge sind Erscheinungen, sofern sie sich vermittels des Raumerlebnisses bestimmen. In dem gleichen Umfang aber sind sie Gegenstände der Physik. Hobbes verkündet damit eine bedeutsame, bis herab auf K a n t wirksam gebliebene Lehre. Sie gipfelt in der Forderung, das Problem des Raumerlebnisses und die Geltung der Raumgesetzlichkeit für die Bestimmung des Daseins der Dinge in der Erfahrung durchgängig voneinander zu unterscheiden und sie gerade dadurch wieder in unlösbarer Beziehung miteinander zu verknüpfen. Hobbes selbst aber ermöglicht sie ein fein ersonnenes Gedankenexperiment, das den Problemkreis mit besonderer Anschaulichkeit umgrenzt. Man denke sich, so sagt er, alles vernichtet bis auf einen mit Erinnerung begabten, philosophierenden Menschen. Er würde mangels äußerer Eindrücke keiner neuen Vorstellungen fähig sein. Aber in seinem Gedächtnis würde er alle Vorstellungen und „Phantasien" ebenso besitzen wie unter der Voraussetzung, daß die reale Welt noch vorhanden sei. Zwar käme nichts Neues zu ihnen hinzu; aber mit den alten, in der Erinnerung aufbewahrten Vorstellungen würde er ebenso operieren, wie unter jener Voraussetzung. Vor allem aber bliebe ihm die Vorstellung des Raumes erhalten. Auch erlebte er den Raum zunächst als schlechthin leer. Alsbald aber bevölkerte er ihn seiner Erinnerung gemäß mit Dingen, die bestimmte Teile des Raumes erfüllen und, unabhängig von der Tatsache ihres Vorgestelltwerdens, im Raume „sind". Auch für ihn erhöbe sich mithin das philosophische Problem der Physik, die Aufgabe, die allgemeinen Bedingungen aufzufinden, unter denen Gegenstände der Physik „möglich", d. h. erkennbar sind.

Das Problem des Raumes erweist sich also auch innerhalb dieses Gedankenexperiments als das Problem der Gegenständlichkeit der Erfahrung; d. h. auch als „Vorstellung" kann der Raum nur im Hinblick auf seine Funktion, Gegenstände der Erfahrung zu definieren, bestimmt werden; auch als Objekt der Psychologie bewährt er seine „transzendentale Idealität". Im Zusammenhange damit aber steht etwas, was zwar in Hobbes' eigenen Erwägungen vergleichsweise zurücktritt, seine große Bedeutung für das gedankliche Gefüge seines Systems aber nicht verleugnen kann. Der Raum bleibt, so sahen wir,

auch wenn alles weggedacht wird, bestehen; wird doch alles a u s ihm weggedacht. Nun erfülle ich ihn aber alsbald wieder, nachdem ich die Dinge aus ihm weggedacht habe, in der Vorstellung. Dabei bin ich freilich ganz und gar Sklave meiner Erinnerung. Denn kein n e u e s, vorher noch nicht erfahrenes Ding vermag ich mir im Raume vorzustellen, keinen neuen Eindruck den alten, im Gedächtnis aufbewahrten hinzuzufügen. Nur der R a u m s e l b s t macht hiervon offenbar eine wichtige Ausnahme. Habe ich nur einmal den Raum mit Bezug auf die Erfahrung, d. h. als „erfüllt" erlebt, dann bleibt die Kenntnis seiner Gesetzlichkeit erweiterungsfähig, auch wenn die Phantasie alles in ihm enthalten Gewesene gestrichen haben sollte. Er ist unabhängig davon, was „i n" ihm sein möchte, Gegenstand wissenschaftlicher Fragestellung und Erkenntnis. Ja mehr noch! Er ist es überhaupt nur, sofern es möglich ist, „a u s" ihm alles wegzudenken. Oder mit anderen Worten: ist einmal das Erlebnis des Raumes an der Erfahrung zur Entfaltung gekommen, so erscheint die Ergründung der G e s e t z l i c h k e i t des Raumes als eine von dessen „Erfülltsein" in der Erfahrung unabhängig zu lösende Aufgabe. Nur aus A n l a ß der Erfahrung kann es geometrische Einsichten geben; aber ebenso ist es eine Bedingung für die Möglichkeit geometrischer Einsichten, die Dinge der Erfahrung aus dem Raum „wegzudenken" und damit von jedem Versuch einer Begründung der Geometrie auf Erfahrung abzusehen. Erst wenn diese Bedingung erfüllt ist, kann „der Raum" als die Voraussetzung des Daseins der Dinge in der Erfahrung in Betracht gezogen werden; erst dann gewinnt die Frage ihren eigentümlichen methodischen Sinn, wie Geometrie unabhängig von den Dingen begründet, wie sie aber trotzdem für die Dinge gültig sein, ja deren Begriff „konstituieren" soll. Man erkennt also: die eigentümliche und methodisch geläuterte Verschlingung, die die Probleme bei Kant erfahren sollten, ist in Hobbes' feinsinniger Analyse kritisch vorbereitet. Man kann die charakteristische Frage nach der Apriorität und gleichzeitigen objektiven Gültigkeit der Raumgesetzlichkeit nicht stellen, ehe man das psychologische Problem des Raumes, ehe man die Frage nach der Besonderheit des Raum e r l e b n i s s e s der Klärung zugeführt hat. Und

in der Anbahnung dieses Zieles liegt eine der problemgeschichtlich wesentlichen Leistungen von Hobbes' Raumpsychologie. Man begreift aber nunmehr auch, wie unter dem Gesichtspunkt dieser Überlegungen Hobbes' Entscheidung in der seine Zeit vielfach beherrschenden Frage der angeborenen Vorstellungen ausfallen mußte. Keine Vorstellung „ist", d. h. ist b e w u ß t, ehe das Gedächtnis sie fixiert und gegliedert hat. Andererseits aber gewinnt das „Gedächtnis" selbst nur Halt und Bestand an einem Substrat, das es zu gestalten gilt und das ihm „gegeben" ist. Auf dieses Substrat ist mithin das Bewußtsein angewiesen; ohne es „erlebte" es nichts und erlebte sich selbst nicht. Aber mit dieser, wie man glaubte, „empiristischen" Haltung des Philosophen verträgt sich nicht nur eine andere und scheinbar entgegengesetzte, die „rationalistische", sie ist in der ersteren geradezu enthalten, sie ist m i t ihr gegeben und gerade darum in ihrer Ausschließlichkeit beseitigt. Wir kennen bereits die grundlegenden Beziehungen des Faktors „Gedächtnis" zur Definition. Er stellt die definierende Analysis in ihrer psychologischen, durch die Sprache bestimmten Tatsächlichkeit dar. Er ist darum nur ein anders dimensionierter Ausdruck für den erkenntnistheoretischen Satz: *mathesis, ratio, arbitrium fingunt mundum.*

Zwei Gedankenreihen schließen sich hier unvermittelt an. Die eine betrifft die feinere Gliederung des Motivs „Gedächtnis". Dieses Wort bezeichnet zunächst im Anklang an seinen populären Gebrauch die Fähigkeit der Reproduktion von Dingen. In solchem Sinne spricht Hobbes von „Gedächtnis", wenn er die phantasiemäßige Erfüllung des „leeren" Raumes durch Erinnerungsbilder meint. Sodann aber gebraucht er das Wort in einem sublimierteren Sinn. Er umschreibt damit die Bedingung für die Stetigkeit, oder was dasselbe bedeutet, für die Ich-Bestimmtheit des Erlebnisses; also dies, daß als „erlebt" nur gelten könne, was in einem „Wissen" um sein Erlebtsein festgehalten werden kann. Für das Problem des Raumes nun ergeben sich aus dieser zwiespältigen Bestimmung bedeutsame Folgerungen. Die Gesetzlichkeit des Raumes ist von derjenigen Funktion des Gedächtnisses, vermittels deren der „leere" Raum durch vorgestellte Dinge erfüllt gedacht ist, unabhängig. Ja, in solcher Unabhängigkeit offenbart sich ge-

radezu jene Gesetzlichkeit. Daher scheidet sich denn auch Vermehrung der Einsichten in die Gesetzlichkeit des Raumes, d. h. der Begriff der geometrischen Forschung, in grundsätzlicher Strenge von den Voraussetzungen, denen die Möglichkeit einer Erfüllung des leeren Raumes durch „Phantasmen" der Dinge unterliegt. Jene Gesetzlichkeit, oder was dasselbe bedeutet, der Raum der Geometrie, ist von den Dingen der „Erfahrung" unabhängige „Anschauung". Denn er wird in seiner Struktur lediglich durch die Möglichkeit des Gedächtnisses bestimmt. Andererseits aber bedeutet er gerade deshalb „Anschauung", weil er Funktion eines „Gedächtnisses", d. h. eben nur dadurch möglich ist, daß jeder seiner Teile in erlebnismäßiger Kontinuität mit jedem anderen faßbar wird. In dem gleichen Belang ist er „einzig". Gesetzlichkeit im Hinblick auf solche Einzigkeit aber heißt „Konstruktion", und sofern „Anschauung" Prinzip einer von Erfahrung unabhängigen Gesetzlichkeit ist, heißt sie „rein". Somit erscheint Hobbes' Psychologie des Raumes als Quelle einer der wichtigsten systematischen Aufgaben. Sie schließt nämlich die Frage ein, in welchem Umfang der Raum, beziehungsweise die ihn definierende Gesetzlichkeit der Geometrie Funktionen des „Gedächtnisses" seien, und erhebt die Forderung, den Begriff des „Gedächtnisses" in Rücksicht auf die Möglichkeit dieser Frage nach allen Seiten hin kritisch zu durchleuchten. — Sie stellt aber sofort auch ein weiteres Problem. Nur unter der Voraussetzung der Gesetzlichkeit des Raumes ist eine Erfüllung des „leeren" Raumes durch „Phantasmen" möglich. Sind doch die Gegenstände dieser Phantasmen selbst allemal räumlich. Wie verhält sich nun das „Gedächtnis" als Voraussetzung und Grundlage geometrischer Gesetzlichkeit und Konstruktion, wenn man will: „reiner Anschauung", zu dem Gedächtnis, das Auftreten und Beschaffenheit jener Phantasmen beherrscht?

Es genügt diesen und verwandten Fragen gegenüber nicht, sich auf die herkömmliche psychologische Unterscheidung zwischen „primärem" und „sekundärem" Gedächtnis zurückzuziehen. Es gilt vielmehr, die letzten Zusammenhänge zwischen Logik und Psychologie im Rahmen einer Prinzipienlehre der Denkpsychologie auf-

zudecken; die Beziehungen zwischen Sinn und Vollzug der Wahrheit in der zeitlich gegliederten Einheit von Wort und Gedanke zu grundsätzlicher Klarheit zu bringen; das Wechselverhältnis zwischen Geltung und Denken durch Auffindung des Indifferenzpunktes zu erhellen, von dem aus sie erst in ihrer charakteristischen Verschiedenheit und in ihrer durchgängigen Korrelation theoretisch bewältigt werden können. Noch kämpft die Prinzipienlehre der Denkpsychologie mit Schwierigkeiten, die den Zugang zu diesem Problemkreis zu verwehren drohen. Aber wo immer sie sich anschickt, in die Tiefe zu dringen, stößt sie — und der Begriff des Gedächtnisses ist nebst dem „τὸ φαίνεσθαι" vielleicht das markanteste Beispiel dafür — auf Motive, die ihre scharfe methodische Umgrenzung Hobbes verdanken. Darum versagen denn auch seiner Psychologie gegenüber alle herkömmlichen philosophiegeschichtlichen Kategorien. Er ist eben, um es noch einmal auszusprechen, viel zu sehr auf den Begriff der Psychologie bedacht, um eine bestimmte psychologische Erscheinung, und sei sie noch so vorherrschend, zum Prinzip seiner Beurteilung von Sinn und Aufgaben der Psychologie zu machen. — Aber vielleicht verweist man demgegenüber auf Hobbes' viel erörterten Satz: *origo omnium nominatur sensus.* Läßt er doch anscheinend nur die Sinneswahrnehmung als Quelle der Erkenntnis und als Element psychischer Tatsächlichkeit gelten. Indessen, soweit der Satz überhaupt psychologische Bezüge enthält, widerspricht er den oben gewonnenen Einsichten keineswegs. Er macht eine generelle Aussage über eine Beziehung alles Tatsächlichen zur Sinneswahrnehmung, aber er entscheidet recht eigentlich nicht über deren Begriff. Und nur wenn er diese Entscheidung, und zwar entgegen den Grundsätzen vom „Gedächtnis" und dem „τὸ φαίνεσθαι" anstrebte, könnte er als Instanz gegen die dargelegte Auffassung von Hobbes' Verhältnis zur Psychologie in Frage kommen. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Ja seine eigentümliche Bedeutung gewinnt jener Satz erst im Zusammenhang seiner ursprünglichen erkenntnistheoretischen Bezüge. In Rücksicht auf diese aber enthält er zweierlei: einmal den Gedanken, daß es eine Erkenntnis aus Erfahrung nur mit Beziehung auf die „Sinne" geben

könne; sodann aber eine grundlegende und zusammenfassende Anschauung über Weg und Prinzipien der Erkenntnis überhaupt. Alle Erkenntnis, so etwa will Hobbes sagen, beginnt mit den Daten unserer Sinne. Aber alle Sinnesdaten selbst sind sowohl Objekte der mathematisch definierenden Analysis und damit Substraten zugeordnet, deren oberstes Gesetz die räumliche Bewegung darstellt, als auch in sich selbst ruhende, d. h. von jeder Beziehung auf räumliche Substrate und der Bewegung in ihnen freie Faktoren. Als solche haben sie ihre vermittels des Motivs vom „Gedächtnis" nach besonderen Grundsätzen analytisch aufzubauende Gesetzlichkeit, innerhalb deren der Begriff der Bewegung einen neuen, in der Idee des methodisch geleiteten Denkschrittes gipfelnden Sinn erhält.

Immer wieder lenkt so der Beweisgang zu den entscheidenden Punkten der Hobbesschen Psychologie zurück. Wo immer der Denker ein Problem unter psychologischen Gesichtspunkten ins Auge faßt, da drängen sich ihm auch die methodischen Grundsätze aller psychologischen Fragestellung in den Vordergrund. Mit besonderer Deutlichkeit offenbart sich das z. B. an seinen Überlegungen zur Frage nach der Freiheit des Willens. Hier folgt Hobbes weder der Argumentation Descartes', für den der Begriff der Willensfreiheit sich im wesentlichen darin erschöpft, ein Korollar zur Tatsache des „Irrtums" zu sein; noch auch erinnert seine Auffassung an Spinozas Idee der fest im göttlichen Urgrund alles Seins wurzelnden Freiheit der sittlichen Gesinnung. Vielmehr erhält sein Beweisgang vermöge eines durchgängigen Bezugs auf die Problemstellung der Psychologie überall eine eigentümliche und wohlcharakterisierte Note. Der Wille ist nach ihm frei, sofern man kann, was man will. Allein nicht um das Können, sondern um das Wollen des Könnens handelt es sich. Dieses Wollen aber gehorcht spezifischen, mit der Struktur des Psychischen selbst gegebenen Voraussetzungen. Darum ist es im eigentlichen Sinn doch wieder nicht frei. Es erscheint gebunden vor allem durch die „Überlegung"[74], deren Gesetz daher das Gesetz des Willens selbst ist. Wie sich also unsere Handlungen dem Willen fügen, so folgt der Wille unseren „Meinungen", und genau in dem Maße, in dem die menschlichen Meinungen beeinflußbar sind, ist es auch der Wille.

Es versteht sich von selbst, daß Hobbes diese Gedanken einmal nach der Richtung ihrer pädagogischen Konsequenzen hin, sodann aber mit Bezug auf ihre Bedeutung für eine Lehre von den Affekten weiterverfolgt. Handelt es sich ihm dort um die Beantwortung der Frage, wie eine planmäßige Beeinflussung der Meinungen zur Entfaltung ganz bestimmter Willensrichtungen führen und damit ganz bestimmten Bildungs- und Erziehungssystemen zum Durchbruch verhelfen muß, so strebt er hier neben einer psychophysiologischen Theorie von Lust und Unlust nach einer Erkenntnis der Bedingungen, unter denen sich die Affekte, je nachdem sie „Macht" und „Ehre" fördern oder hemmen, zu Gruppen zusammenschließen. Dabei bedeutet „Macht" die Kraft, Freude zu erlangen, „Ehre" die Anerkennung überlegener Macht.

Sieht man indessen von den besonderen Folgerungen, die Hobbes an seine Lehre vom Willen knüpft, ab, d. h. betrachtet man diese selbst ganz unter dem Gesichtspunkt der Frage, wie sich der Wille in das Getriebe des psychischen Lebens eingliedern mag, so ergibt sich ein Bild, das sich dem Rahmen seiner psychologischen Grundanschauungen widerspruchslos einfügt. Denn als psychisches Phänomen gehört schließlich auch für Hobbes der Wille einem Zusammenhange an, den in isolierte Elemente aufzulösen eine unmögliche, dem Begriff des Psychischen widersprechende Aufgabe wäre. Er ist nicht das Glied einer Kette, die in gleichsam eindimensionaler Erstrekkung Einheit an Einheit reiht, sondern Moment eines organischen Gefüges, im Hinblick auf welches von „Elementen" nur insoweit die Rede sein kann, als es Gesichtspunkte darbietet, von denen aus es nach jeweils verschiedenen Seiten hin, nach jeweils verschiedenen Invarianten bestimmbar wird. Eine solche Invariante der Betrachtung des Psychischen nun ist der „Wille". Er bedeutet nicht ein Wesen, das den Menschen gleichsam als ein zweiter Mensch drängt und treibt, sondern eine Bedingung, die den individuellen Einheitsbezug des Psychischen im „Ich" kennzeichnet, um in unaufhebbarer Gemeinschaft mit anderen, den gleichen Einheitsbezug widerspiegelnden Bedingungen der wissenschaftlichen Bestimmung psychischer Tatsächlichkeiten zu dienen. Einer wirklichen Ana-

lyse dieser Tatsächlichkeiten gegenüber ist darum die übliche Unterscheidung zwischen „Voluntarismus“ und „Intellektualismus“ von vornherein zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Denn sie beantwortet die Frage nach der Struktur des Psychischen nur scheinbar: sie entbehrt der Voraussetzungen, um an dem Begriff des psychischen Elements Kritik zu üben, sie gibt sich über die methodischen Bedingungen, die ihre eigene Position beherrschen, nicht Rechenschaft, ja sie verfügt über kein Mittel, um auch nur die Gefahren des Operierens mit „okkulten“ Qualitäten zu bannen. — Nun ist ja Hobbes noch weit davon entfernt, einen kritischen Begriff der Psychologie zu entfalten. Aber gerade an seiner Lehre vom Willen läßt sich die Reichweite der Konsequenzen seiner prinzipiellen Erwägungen so recht ermessen. Er entgeht den Fährlichkeiten, die die kritiklose Rede von „dem“ Willen im Gefolge haben muß, indem er die wissenschaftliche Analyse auf die einzelne Willenskundgebung zu beschränken lehrt[75]. Diese aber stellt er, der sokratischen Überlieferung gemäß, hinein in den vollen Zusammenhang des überlegenden Denkens. Er setzt damit das Problem des Willens in eine unmittelbare und entscheidende Beziehung zu „Urteil“ und „Gedächtnis“ und unterwirft es zugleich der generellen Bedingung, die sich auf eine so eindrucksvolle Weise in dem „τὸ φαίνεσθαι“ ausprägt.

Verwandte Gründe sind es, aus welchen für Hobbes das Problem der „Seele“, trotz der Beflissenheit, mit der er es gelegentlich erörtert, in seiner Bedeutung für die Psychologie hinter anderen merklich zurücktritt. Der Begriff der Substanz ist für Hobbes viel zu sehr im Sinne einer funktionalen Voraussetzung für den gesetzlichen Bestand der Außendinge festgelegt, das „Ich“ als funktionale Bedingung in dem „τὸ φαίνεσθαι“ viel zu greifbar enthalten, als daß es dem Denker möglich sein sollte, sich dauernd zu der einen oder anderen der zeitgenössischen Lehren von der Seelensubstanz zu bekennen. „Substanz“ bedeutet ihm fast durchweg Kontinuität durch Identität der Funktion[76]. Zwar hat er den Begriff der Seelensubstanz mehr im Zusammenhang einer Kritik des Gespensterglaubens als — und zwar trotz einer ausdrücklichen Verwahrung gegen jede ontologische Metaphysik — in seiner theoretischen Bedeutung bemängelt und zurückgewiesen. Aber man irrt,

wenn man die besonders in seinen philosophischen Anfängen häufig wiederkehrende Anschauung, die Seele sei eine bloße Modifikation der körperlichen Substanz, ohne weiteres an den Thesen Descartes' oder Spinozas messen zu können glaubt. Die eigentlichen problemgeschichtlichen Zusammenhänge liegen hier wohl wesentlich anders, und alles, was sich über Hobbes' Stellung zum Begriff der Seele zusammenfassend sagen läßt, ist etwa dies: Noch gebricht es dem Denker an einem Kriterium, um zwischen den Prinzipien der Identität in Naturerkenntnis und Psychologie zu unterscheiden. Noch ist ihm die Form der Beharrung hier und dort die gleiche; und er überträgt, gleichsam a potiori, den Grundsatz der Beharrung in der Natur auf die Vorgänge des Seelenlebens. Aber allmählich befreit er sich von dieser Bindung. Je mehr nämlich das Motiv des „τὸ φαίνεσθαι" in ihm erstarkt, um so deutlicher wird ihm der theoretische Sinn aller psychologischen Gesetzlichkeit. Ja man darf es geradezu aussprechen: das Problem der Seelensubstanz wird für ihn zum Problem jener Gesetzlichkeit. Nur so erklärt es sich, daß er schließlich die eigentümlichen Aufgaben aller Psychologie in einer kritischen Darstellung und Analyse der psychischen Erscheinungen selbst und in der methodischen Charakteristik ihrer besonderen Gesetzlichkeit erschöpft sieht. Er ist weit davon entfernt, die Bindung psychischer Vorgänge an den Körper in Zweifel zu ziehen. Ja er fordert geradezu, wo es ihm darum zu tun ist, die Abhängigkeit aller psychologischen Einsicht von dem Begriff der Bewegung ins reine zu bringen, die Gebundenheit alles Seelischen an den Körper und an bestimmte Funktionen körperlicher Organe: er fordert eine „physiologische Psychologie". Aber er fordert diese Gebundenheit, ohne den Gedanken von der methodischen Selbständigkeit des psychologischen Begriffs auch nur im entferntesten zu schmälern. So kommt es, daß der Philosoph Zuordnung des Psychischen zum Physischen niemals mit Ableitung des Psychischen aus dem Physischen verwechselt. Der Übergang von der psychologischen zur physiologischen und physikalischen Betrachtungsweise ist unerläßlich und durch die Natur der Aufgaben selbst, die es auf dem Boden der Psychologie zu bewältigen gilt, geboten. Aber dieser notwendige Übergang erfolgt in der Sphäre der Methode und nicht in

der Schicht der „Dinge". Es ist nicht „Monismus" und nicht „Dualismus", was Hobbes, und sei es auch in sublimiertester Form, verkündet; es geht vielmehr auf letzte logische und erkenntnistheoretische Überzeugungen zurück. Denn es ist der Gedanke, daß die Fragestellung der Psychologie das notwendige Komplement ihrer methodischen Bestimmtheit in der Fragestellung der Physiologie finden müsse. Je weniger also verkannt wird, daß sich auch in dem scheinbar elementarsten psychischen Ereignis, wie etwa der „Empfindung", „ein durch die Vorstellungsakte vermitteltes U r t e i l[77]" darstelle, um so mehr gewinnt die Forderung, Psychisches müsse Physischem zugeordnet sein, an theoretischem Gewicht. Denn es erhebt sich die für die Betimmtheit des Begriffs der Psychologie und ihrer Gegenstände entscheidende Frage nach den Bedingungen, die — in der Struktur des Psychischen selbst vorgebildet — jene Zuordnung beherrschen und ermöglichen. Jetzt aber eröffnet sich auch eine Perspektive von kaum übersehbarer Weite. Es ist die Aufgabe gestellt, das Problem der Beziehungen zwischen Psychischem und Physischem unter gänzlich neuen, den Begriffen der Psychologie und der psychischen Tatsächlichkeit selbst entnommenen Voraussetzungen aufzurollen. Einer der entscheidenden Punkte aller Prinzipienlehre der Psychologie ist damit angedeutet. Es muß hinter die Sphäre der Begriffe zurückgegangen werden, die die Schlagworte vom „Parallelismus" und der „Wechselwirkung" zwischen Psychischem und Physischem, die die Verlegenheitsentscheidung, daß es eine bewährte „Arbeitshypothese", eine durch die „Erfahrung" beglaubigte „heuristische Maxime" sei, zu jedem Psychischen ein physiologisches Korrelat zu suchen, beherrschen. Wo immer man sich aber dieser Aufgabe zuwendet, da gerät man in den Kreis von Erwägungen, deren letztes Ziel es ist, die methodische Autonomie der psychologischen Fragestellung zu rechtfertigen; von Erwägungen, die sich ebendarum in den Bahnen des Hobbesschen Begriffs vom „Gedächtnis" und der Hobbesschen Forderung, das τὸ φαίνεσθαι als letzte und charakteristische Ausprägung psychischer Tatsächlichkeit zu betrachten, werden bewegen müssen[78].

Aber vielleicht läßt sich Hobbes' Bedeutung für die Prinzipienfragen der Psychologie noch besonders klar an

seiner Auffassung des Problems der Assoziation kennzeichnen. Den Zeitgenossen des Philosophen war im Banne der großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen der Gedanke geläufig, daß die Kompetenzen der mechanischen Naturgesetzlichkeit auf die Psychologie auszudehnen seien. Als Mittel hierzu bot sich ihnen wie von selbst das Prinzip der Assoziation dar. Diese soll in einer Mannigfaltigkeit isolierter Elemente die spezifisch psychologische Form der Synthese herbeiführen. Alle noch so komplexen psychischen Erscheinungen sollen auf Beziehungen zurückgeführt und aus Beziehungen verstanden werden, die die Assoziation zwischen jenen Elementen stiftet. Der Begriff der Assoziation wird ihnen damit zum höchsten Begriff der Psychologie. Das psychische Geschehen selbst aber soll vermittels der Einsicht in die Gesetze der Assoziation nach Analogie mechanischer Vorgänge durchschaut und berechnet werden können. Es ist jetzt nicht die Frage, ob dieses Programm der Assoziationspsychologen durchführbar, auch nicht, ob etwa der Begriff der Assoziation selbst schon mit gewissen immanenten Widersprüchen behaftet sein mag, die ihm die Lösung des methodischen Problems der Psychologie von vornherein verwehren. Die Frage ist vielmehr die, wie sich Hobbes' psychologische Grundanschauungen zu der Problemstellung der Assoziationspsychologen verhalten. Es fehlt nun nicht an Anzeichen dafür, daß auch unser Philosoph die Ideenassoziation als die grundlegende, allen anderen vorausgehende psychische Tatsache zu betrachten geneigt sei. „Die Ursache des Zusammenhangs oder Aufeinanderfolgens der Vorstellungen ist deren erster Zusammenhang oder die Art, auf die sie einander gefolgt sind, da sie als Empfindungen hervortraten[79]." Und an anderer Stelle wieder: „Die Bewegungen, die einander in der Empfindung folgten, bleiben auch nach der Empfindung zusammen als Reste, so daß, wenn die frühere wieder stattfindet und vorherrschend wird, die letztere folgt, gemäß dem Zusammenhang der bewegten Materie ähnlich dem Wasser, das auf einem Tisch durch Leitung des Fingers gezogen wird und das nun immer denselben Weg einschlägt[80]." Allein man braucht diese Sätze nur ruhig auf sich wirken zu lassen, um einzusehen, wie nahe die in ihnen enthaltene Bestimmung der „Ideenassoziation" an

den Hobbesschen Begriff des „Gedächtnisses" herankommt. In der Tat hat Hobbes im unmittelbaren Zusammenhang seiner Erörterungen zur Frage der Assoziation auch die Frage des regulierten und nicht regulierten Denkens aufgeworfen. Zwar räumt er ja, da das Prinzip der assoziativen Verknüpfung letzten Endes der Zufall ist, die Möglichkeit eines schlechthin ungeordneten Denkens ohne weiteres ein. Allein aus seiner Bemerkung, daß den Menschen ein durch Zwecke geordnetes Denken kennzeichne, wird deutlich, eine wie untergeordnete Rolle in seinen theoretischen Erwägungen jenem Begriff zufällt. Mit unbeirrbarer Konsequenz verfolgt er denn auch diese Fährte: vom regulierten Denken führt ihn ein gerader Weg hin zu den Begriffen des Suchens und der Erinnerung, der Ursächlichkeit und der Sprache. Mit einem einzigen Schritt kehrt er so zu seinem von der typischen Assoziationspsychologie grundsätzlich unterschiedenen Problemkreis zurück. — Hobbes hat den „mechanischen" Begriff der Assoziation in demselben Augenblick überwunden, in dem er sich ihm unlösbar verknüpft mit der Idee einer Ordnung von Gedanken, mit der Annahme, daß auch im Wirkungsbereich der Assoziation die ordnende Aktivität des Denkens niemals ausgeschaltet sein könne. Der notwendige Bezug des Erlebnisses auf die Sprache bedeutet zudem den Bezug auf die allgemeinen Bedingungen von Erkenntnis und Wahrheit. Auch das Produkt bloßer Assoziation unterliegt der Norm objektiver Einheit, oder was dasselbe bedeutet, der Idee der Gegenständlichkeit. Und wie es vermöge dieses Umstandes sprachlich formulierbar wird, so entfaltet es sich nach seinem Verhältnis zur Wahrheit erst in dem Akte der pädagogischen Übertragung von Mensch zu Mensch. Auch der Begriff der Assoziation steht mithin innerhalb des Kreises von Aufgaben, die Hobbes aus der Besinnung auf den Begriff psychologischer Tatsächlichkeit, aus der Reflexion auf die Begriffstrias „Erlebnis — Sprache — Erkenntnis", kurz, aus der Entdeckung der fundamentalen Bedeutung des „τὸ φαίνεσθαι" erwachsen.

So tritt uns Hobbes' Psychologie nicht nur als ein Gebilde von imponierender Einheitlichkeit entgegen, nicht nur als ein bedeutsamer Vorläufer von Theorien, mit deren methodischer Ausgestaltung auch die psychologische

Forschung der Gegenwart noch ringt, ja recht eigentlich erst zu ringen anfängt, — sondern und vor allem anderen als ein organisches Bestandstück seines Systems. Es wäre ein leichtes, Hobbes' problemgeschichtliche Bedeutung an dem Begriff seiner Psychologie zu entwickeln; zu zeigen, wie dieser Begriff, entscheidende Motive Descartes' und Spinozas aufnehmend, die methodischen Grundgedanken von Leibnizens Monadenlehre vorbereitet. Aber diese Betrachtung würde unseren Erwägungen kaum eine neue Note hinzufügen. Sie würde höchstens in einer weiteren geschichtlichen Perspektive bestätigen, was uns bereits die Analyse der Sache selbst gelehrt hatte. Indessen, diese Analyse wäre unvollständig, wenn sie nicht auch entferntere Bezüge der Hobbesschen Psychologie beachtete. Daß sie den Denker selbst zur Erörterung pädagogischer Prinzipienfragen hinführt, ward oben schon angedeutet. Mit der näheren Betrachtung dieser Prinzipienfragen aber stellt sich uns erst der ganze Komplex von Problemen zur Erörterung, der in dem Motiv der Gemeinschaft enthalten ist. Und so führt uns ein direkter Weg von Hobbes' Psychologie über seine pädagogischen Anschauungen hinweg zur Erörterung seiner Lehren von Sittlichkeit und Recht, von Gesellschaft und Staat.

V. PÄDAGOGIK UND ETHIK

Hobbes' Pädagogik kennzeichnet sich durch zwei wichtige Gesichtspunkte. Sie erwächst im organischen Zusammenhang mit seinem System und sie ist — vielleicht gerade deshalb — nicht bloße Technik der Erziehungskunst, sondern vor allem Lehre von den Prinzipien, d. h. von dem Begriff des pädagogischen Verhaltens. Sie ist mit anderen Worten „philosophisch"; d. h. sie ist allerorts darauf bedacht, ihre eigene Position kritisch zu rechtfertigen, indem sie sie auf die obersten Voraussetzungen der Erkenntnis und der Wahrheit gründet. Zwar ist ihr in Hobbes' System nicht eine selbständige und in sich geschlossene Erörterung gewidmet. Eingehüllt in psychologische und erkenntnistheoretische Betrachtungen, getragen von der alles beherrschenden Idee der analytischen Methode treten uns seine ebenso fruchtbaren wie originellen pädagogischen Gedanken gegenüber. Aber gerade diese Verschlingung der Motive läßt erkennen, wie tiefe Wurzeln bei Hobbes das pädagogische Interesse geschlagen hat.

Um zwei Pole gruppieren sich, wie wir bereits wissen, Hobbes' pädagogische Erwägungen. Den einen bezeichnet das Problem der Willensfreiheit, der andere ist der Komplex von Aufgaben, die sich in dem Wechselbezug der Begriffe „Urteil" und „Sprache", „Erkenntnis" und „Zeichen" darbieten. Der Wille, so sahen wir, ist unfrei; nicht als könnten wir nicht tun, was wir wollen, sondern weil das Wollen selbst bestimmten Voraussetzungen gehorcht. Und auch das wieder bedeutet nicht, daß der Wille unter einem beständigen Zwang stehe; es bedeutet nur, daß er auf gegenständliche Weise bestimmt ist. „Freiheit" — erklärt einmal mit ausdrücklichem Bezug auf Hobbes Alois Riehl — „ist nicht der Notwendigkeit entgegengesetzt, sondern dem Zwang; Freiheit als Gegensatz der Notwendigkeit, und nicht des Zwanges wäre Zu-

fall." „Freiheit . . . als Zufall oder Grundlosigkeit ist vom Willen ebenso zu verneinen, wie Freiheit als Abwesenheit der Nötigung von ihm zu bejahen ist[81]." Genau das ist Hobbes' Ansicht, und fraglich bleibt für ihn zunächst nur die besondere Beschaffenheit der Bedingungen, die den Willen als psychische Tatsache bestimmen. Es ist bereits bekannt, daß sie Hobbes in der „Überlegung" *(deliberation)* entdeckt und damit den Willen zum Gegenstand denkpsychologischer Analyse gemacht hat. Die pädagogische Beeinflussung des Willens bedeutet ihm demgemäß planmäßige Beeinflussung der Meinungen. Unbelehrbarkeit beruht auf Vorurteilen, und insoweit ist sie Ausdruck der Willensschwäche. Wer Vorurteile behebt, der klärt nicht nur die Erkenntnis, sondern er stählt auch den Willen. Allein nicht nur nach besonderen Erkenntnissen richtet sich das Wollen, es prägt sich in ihm weit mehr aus: ein Verhältnis nämlich zum B e g r i f f der Erkenntnis. Denn von Vorurteilen beherrscht sein, ist im tiefsten Grunde ein anderes, als hinsichtlich eines Dings „falsche Meinungen" hegen. Das Vorurteil entspringt letzten Endes einer falschen Meinung hinsichtlich unserer eigenen Erkenntnis. Wir verfallen Vorurteilen und lähmen durch sie den Willen, wo wir in Rücksicht auf einen bestimmten Sachverhalt die Bedingungen verfehlen, denen er im Sinne des Begriffs der Erkenntnis genügen muß. Dieser Begriff ermöglicht daher nicht allein die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisbezüge. Er ist auch die Voraussetzung für die Tatsachen der Belehrung und Erziehung. Denn er enthält die Voraussetzungen für die Bestimmung des Begriffs der Hindernisse, die sich Lehre und Erziehung in den Weg stellen.

Mit besonderer Schärfe drängt sich an dieser Stelle Hobbes' Verhältnis zu Descartes in den Vordergrund. Fast scheint es, als bestünde zwischen den beiden Denkern ein unüberbrückbarer Gegensatz. Für Descartes bedeutet das Verfehlen der Wahrheit eine Art Sünde und erscheint dadurch veranlaßt, daß der „freie" Wille vom rechten Wege der Erkenntnis abschweift und gleichsam in ein erkenntnismäßig Leeres gerät[82]; bei Hobbes folgt das Versagen des Willens und die dadurch bewirkte Unbelehrbarkeit aus einer mangelhaften Einsicht in die Forderungen des Begriffs der Erkenntnis. Und doch kommen sie

in einem wesentlichen Punkt überein; darin nämlich, daß sie „Irrtum“ und „Wille“ durchgängig aufeinander beziehen. Das aber wieder hat seine bedeutsamen Konsequenzen. Die eine ist die, daß der Irrtum fortan nicht nur an dem B e g r i f f der Erkenntnis gemessen werden kann, sondern auch auf die Umstände ihres zeitlichen Vollzugs, also auf die Tatsache des Erkennens selbst verweist. Für Descartes freilich trat dieser Gesichtspunkt merklich zurück. Er läßt es sich daran genügen, Erkennen und Irren als schlechthinnige Gegensätze zu behandeln. D. h. ihn beunruhigt weder die Frage, wie sich das Erkennen im Irren spiegeln mag, noch auch bewegt ihn der Gedanke an ihren gemeinsamen pädagogischen Hintergrund und die pädagogischen Auswirkungen ihres notwendigen Wechselbezugs. Ganz anders Hobbes. Indem er für die Erscheinung des Irrens den pädagogischen Faktor der Unbelehrbarkeit verantwortlich macht und damit für die Tatsache des Wollens eine denkpsychologische Grundlage fordert, baut er schließlich nur aus, was in seiner Theorie des Erkennens, was durch den Bezug des Urteils auf „Gedächtnis“ und „Sprache“ vorweggenommen war. Oder mit anderen Worten: die Tatsachen des Erkennens und des Irrens verschmelzen für Hobbes im Wollen mit denjenigen des Lehrens und Lernens zu einem einzigen großen Problemkomplex, dessen Umfang viel zu weit, dessen Gliederung viel zu reich ist, als daß das beliebte Schlagwort vom „Rationalismus“ des Philosophen fähig sein sollte, ihn zu umspannen. Denn der Bezug auf den Begriff der Erkenntnis ist durch die Bindung der letzteren an „Gedächtnis“ und „Sprache“ zugleich der Bezug auf die organische Gesamtheit psychischer Funktionen. Und gleichwie der Wille eine Art der Betrachtung dieser Gesamtheit darstellt, so bedeutet auch Pädagogik eine besondere Art der Betrachtung des gesamten Problemgehalts der Philosophie. Daher denn auch die unlösbare Verbindung pädagogischer und philosophischer Gesichtspunkte bei Hobbes; daher auch die relative Selbständigkeit der pädagogischen Fragestellung im Rahmen seines systematischen Gesamtwerkes. Aber auch noch manches andere widerspricht jenem Schlagwort von Hobbes' „Rationalismus“. Hobbes hat das klarste Verständnis für die Gefühlswerte

und die Affektbetontheit erkenntnismäßiger Einsicht. Ja er verhehlt sich am wenigsten als Pädagoge, daß es geradezu jene Gefühlswerte sind, die es der Einsicht ermöglichen, sich dem ebenfalls von Gefühlswerten durchsetzten, obschon von der *„deliberation"* abhängigen Irrtum gegenüber zu behaupten. Sie erst geben jener Einsicht das erforderliche Gewicht. Sie erst schaffen die Voraussetzungen für deren pädagogische Wirksamkeit. Auf sie ist denn auch der Pädagoge in erster Reihe angewiesen. Und darum wird er, um die Wirkungen jener Gefühlswerte zu entbinden, stets auf „Überlegungen" bedacht sein müssen, deren Gefühlsbetontheit besonders greifbar ist. Er wird vor allen Dingen auf diejenigen Meinungen einzuwirken suchen, die in dem weitesten Sinne des Wortes durch Rücksichten der „Nützlichkeit" bestimmt sind.

So folgt aus den eigentümlichen Voraussetzungen der Hobbesschen Philosophie der entscheidende Grundsatz, daß in jedem pädagogischen Verhalten „Erziehung" und „Unterricht" organisch verbunden sind. Ein Grundsatz, und nicht eine wenn auch noch so wichtige technische Maxime! D. h. ein Satz, der zugleich die Begriffe „Erziehung" und „Unterricht" definiert und sich bis an die letzten Voraussetzungen jener Begriffe verfolgen läßt. Mag auch Hobbes die ganze Kette dieser Voraussetzungen noch nicht überschaut haben, — in dem Gedanken, daß Lehren und Lernen mit Wollen und Irren, mit Erinnern und Erkennen einem einzigen Problemzusammenhang zugehören und sich so wechselseitig bestimmen, ergreift er ein wesentliches Glied jener Kette. Die These vom „erziehlichen Unterricht" folgt für Hobbes aus seinem Begriff der Psychologie. Denn sie folgt aus der Verschlingung der Voraussetzungen von Erziehung und Unterricht in der Tatsache des Erlebens selbst. Was ihm noch fremd geblieben, das ist die Idee einer systematischen Verknüpfung des Bereichs der Erlebnisse und der Sphäre gegenständlicher Geltung. Wir wissen, daß sich ihm das System der Wissenschaften in seiner vollen logischen Bedeutung noch nicht erschlossen hat. Und wie das System der Wissenschaften, so auch dasjenige der Geltung und des Gültigen überhaupt. Wäre es ihm Problem geworden, so würde die notwendige Verknüpfung von Erziehung und Unterricht ihre eigentliche und letzte Begründung schon

durch ihn erfahren haben. Denn dann bedeutete ihm die Verknüpfung ihrer Voraussetzungen im Begriff des Erlebnisses zugleich eine systematische Verknüpfung gegenständlicher Werte; dann mündete sein Gedanke einer notwendigen Zusammengehörigkeit von Erziehung und Unterricht in die umfassende pädagogische Idee der „Konzentration", d. h. in den Gedanken, daß die durch Erziehung und Unterricht zu überliefernden sachlichen Werte im Rahmen eines umfassenden Systems ebenso aufeinander verweisen, wie es ihre psychologischen Voraussetzungen in der Tatsache des Erlebens tun. Dann würde er den letzten systematischen Aufgaben gegenübertreten, die dem Pädagogen überhaupt gestellt werden können. Erziehung und Unterricht würden für ihn alles Gegensätzliche abgestreift haben; sie würden ihm verschiedene, aber wechselseitig aufeinander bezogene Weisen geworden sein, einen und denselben Sachverhalt zu betrachten. Hobbes sind diese Gedanken, um die selbst die Pädagogik der Gegenwart vielfach vergebens ringt, wie gesagt, fremd. Aber sie bezeichnen sachliche Gesichtspunkte, von denen aus seine pädagogischen Bestrebungen zu werten und mit seinen philosophischen Absichten in systematischen Einklang zu bringen sind.

Geschieht das nun, so treten alsbald neue und bedeutsame Momente in den Vordergrund. Allen voran eines! Das Wollen hat einen notwendigen Bezug auf die Wahrheit: es muß unter dem Gesichtspunkt seines Verhältnisses zur Wahrheit mindestens beurteilt werden können. Dem Wollen ist daher ein ursprünglicher Gegenstands- und Wertbezug eigen. Verfehlt es sein Ziel, d. h. gibt es sich Vorurteilen gefangen, so hält es einen Wertbezug für ursprünglich und gegeben, der es eigentlich nicht ist. Die Aufgabe des Pädagogen aber besteht darin, das „Wollen" zum „Erkennen" zurückzuführen. Und das ist nur möglich, wenn es bereits in ursprünglichem Wechselbezug zum Erkennen steht. Der Pädagoge handelt im Sinne dieses Komplexes von Beziehungen. Der Theoretiker der Pädagogik aber — und Hobbes ist es in jenem tiefsten Sinne des Wortes, der einen Gegensatz zur „Praxis" ausschließt — durchschaut sie. Gewinnen doch nur in Hobbes' Pädagogik grundlegende psychologische und erkenntnistheoretische Lehrmeinungen auf eigenartige,

der Besonderheit gewisser Aufgaben gemäße Weise Gestalt. — Mit einem Schlage klärt sich jetzt die Sachlage. Nicht allein das Wollen ist wahrheitsbezogen, die Wahrheit muß ihrer Natur nach gewollt werden können. Sie muß den allgemeinen Bedingungen des Wollens unterliegen. Diese aber sind keine anderen als die allgemeinen Bedingungen des Erkennens. Die Wahrheit braucht nicht tatsächlich begriffen zu werden; wohl aber muß sie grundsätzlich begreifbar sein. Es muß grundsätzlich einen Sinn haben, sie begreifen und damit begreifbar machen zu wollen. Die Wahrheit begreifbar machen aber heißt recht eigentlich so viel wie sie suchen. E i n System theoretischer Bedingungen umspannt somit die Tatsachen des Lehrens und des Forschens. Weil das Erforschbare grundsätzlich muß überliefert werden können, deshalb muß nicht nur Pädagogik in die Prinzipienlehre des Erkennens und der Wissenschaft einmünden, es muß vor allem auch der Begriff der Wahrheit selbst seine entscheidende Bestimmung in pädagogischen Bezügen finden. Wahrheit steht also unter der Bedingung grundsätzlicher Mitteilbarkeit; Mitteilbarkeit aber ist Lehrbarkeit. Es verrät eine ebenso tiefe pädagogische wie erkenntnistheoretische Einsicht unseres Philosophen, daß er die Überzeugung ausspricht, Wahrheit könnten nur grundsätzlich sprachbegabte Wesen besitzen. Denn die Wahrheit besitzen, bedeutet die Wahrheit überliefern k ö n n e n , sie überliefern w o l l e n ; es bedeutet sinnvoll fordern, daß sie überliefert werde. So ist Erkenntnis ihrem Begriff nach Unterweisung[83]. Im Akte, genauer in der Idee der Möglichkeit des Übertragenwerdens, gestaltet sich die Wahrheit, also in dem Verhältnis zwischen Person und Person, — wenn man will, in der durch die Tatsache der Verständigung gegebenen elementaren Gliederung der Gesellschaft. Deren Bestand ist damit als ebenso ursprünglich eingesehen wie die Tatsachen des Erkennens und Wissens, des Sprechens und Urteilens, der Verständigung und des Begründens. Wohl vermag ja anscheinend auch der Einsiedler mit Hilfe seines *„lumen naturale"* Erkenntnis zu erlangen. Allein die Frage ist, inwieweit der Begriff auch dieses *„lumen naturale"* unabhängig von der Idee pädagogischer Überlieferung und Unterweisung grundsätzlich möglich

sei. Denn daß auch dem Einsiedler durch sein *„light of nature“* Erkenntnis vermittelt werde, ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß er grundsätzlich fähig sein muß, sich mit anderen darüber, w a s er erkennt oder zu erkennen glaubt, zu verständigen. Mit anderen Worten: es gibt sozusagen keinen grundsätzlichen und ideellen Abschluß gegenüber der Gesellschaft, keine grundsätzliche „Einsiedelei“. Es gibt nur Wesen, die tatsächlich außerhalb einer b e s t i m m t e n Gemeinschaft stehen und stehen wollen. Erkennen sie, so verhalten sie sich trotzdem dem Begriff der Gemeinschaft, d. h. dem Sinn der Verständigung gemäß. Überhaupt heißt denken bereits so viel, wie dieser Gemeinschaft angehören, denn es heißt allemal „etwas“ denken, also denken, „was“ auch andere grundsätzlich müssen denken können.

Fragt man sich nun, in welchem Umfang Hobbes diese Motive gerade nach der spezifisch pädagogischen Seite hin auszugestalten vermocht hatte, so drängen sich einem alsbald wichtige Entscheidungen in den Vordergrund. Die erste ist leicht entwickelt. Wenn Lehren, beziehungsweise Lernen und Erkennen ihren Begriffen nach wechselbezogen sind, dann müssen sich die Wege der Lehre und der Forschung notwendig entsprechen. Dann aber müssen auch die Methoden der Erkenntnis in dem Fortgang des Unterrichts unweigerlich ihr Widerspiel finden. Eine tiefe, aus der Natur der Sache selbst quellende Übereinstimmung mit den pädagogischen Grundmotiven des Sokratischen Gedankenkreises gibt hier den Erwägungen des Denkers das entscheidende Gepräge. Nur d e r lehre, so meint er, der imstande ist, den zu Belehrenden selbst die Wahrheit suchen und finden zu lassen; und nur von dem könnte man sagen, er lerne, der fähig ist „nachzuerfinden“[84]. Das analytische Verfahren gewinnt hier einen bezeichnenden pädagogischen Akzent. Welches war der Sinn dieses Verfahrens? Das Erkenntnisziel als Aufgabe vorwegzunehmen und die Bedingungen zu suchen, die die Aufgabe beherrschen. Und wie erfüllen sich die pädagogischen Forderungen und Konsequenzen dieses Verfahrens? Die Antwort kann nur lauten: In dem Verfahren selbst sind die auf Erkenntnis und Lehre gerichteten Motive zu organischer Einheit verbunden. Im Bereich der analytischen Methode wird das Forschen zu-

gleich Lehren und Lernen. Denn es wird in einem auch psychologisch wohlumschriebenen Sinn zum Fragen. Die Fragen, die den Forscher weiterführen, würden, an einen „anderen" gerichtet, dem pädagogischen Zweck der Belehrung dienen. Lehre und Forschung müssen aufeinander verweisen, weil das Lehren sich allemal im Fragen, d. h. gemäß der methodischen Form der Forschung, muß auswirken können. Die logisch vollendete Art aber, forschend zu fragen, ist die Methode der Analysis. Wie nun Forschen Fragen bedeutet, so genügt alles Fragen wieder den Bedingungen gegenständlicher Einsicht, d. h. der Definition des in Betracht kommenden Objekts. Die Frage hat den Sinn, mittelbar oder unmittelbar zur Definition des Gegenstandes, der pädagogisch bewältigt werden soll, hinzuführen. So begegnen sich pädagogisches und forschendes Fragen auch in bezug auf ihr Verhältnis zur Definition und auch hier bewährt sich der berühmte Satz des Nikolaus von Cues: „Was in jeder Frage vorausgesetzt wird, das ist zugleich das Licht, das uns zu dem Gefragten hinleitet[85]". Kein Zweifel, diese grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Forschung und Lehre braucht nicht ein simples Zusammenfallen mit Bezug auf Form und Inhalt der in Betracht kommenden Fragen zu bedeuten. Die einzelnen Denkschritte des Forschers brauchen sich mit denen des Lehrers keineswegs zu decken; der dialektische Progressus braucht mit dem pädagogischen durchaus nicht identisch zu sein. Denn in diesen geht eine Mannigfaltigkeit individueller Umstände ein, die für jenen nicht in Betracht kommen. Wohl aber sind dialektischer und pädagogischer Progressus nur in ihrem Wechselverhältnis bestimmbar. Was der Gegenstandsbezug für die pädagogische Frage, das bedeutet der psychologische Belang für die wissenschaftliche: Maß und Kriterium der eigenen Möglichkeit. Auf solche Weise sind, in ihren Prinzipien betrachtet, das Wissen vom Lehren und das Wissen vom Beweisgang und dessen Technik, wie es auch Hobbes will, dasselbe. Und wenn jenes im Hinblick auf den mathematisch-naturwissenschaftlichen Typ der Erkenntnis und die Rolle, die in ihm dem Begriff der Bewegung zufällt, ein Wissen vom Konstruieren ist, so stellt dieses ein Wissen vom Nach konstruieren dar. Beides aber be-

deutet, so darf man im strengen Anschluß an Hobbes' pädagogische Grundauffassung hinzufügen, ein Wissen vom Fragen.

Noch erscheint freilich damit die pädagogische Bedeutung des analytischenVerfahrens nicht erschöpfend gekennzeichnet. Gleichwie sich die Wissenschaft aus wenigen ersten Elementen aufbaut, wie sie auf diese Elemente als auf die Bedingungen ihrer „Möglichkeit" verweist, so fügt sich auch in der Erwerbung des Wissens Element an Element, so gestaltet sich auch das erworbene Wissen aus Einfachem zu Zusammengesetztem. Und danach richten sich selbstverständlich auch die Methoden des Unterrichts. Man erkennt in diesen Gedanken unschwer den Einfluß der pädagogischen Ideen von Hobbes' berühmtem Zeitgenossen Amos Comenius. Allein sie entspringen bei diesem weit mehr unterrichtstechnischen als grundsätzlichen, durch Wissenschaftstheorie und Erkenntnispsychologie fundierten Erwägungen. Und darum ist Hobbes auch als Pädagoge eher Vorläufer Leibnizens denn Schüler des Comenius. Was ihm sichtlich vorschwebt, ist sozusagen die Idee eines pädagogischen Minimumwerts, gleichsam eines pädagogischen *„conatus"*, aus dem sich dann in analytischem Aufbau und lückenloser Aneinanderfügung der Elemente die meßbare Größe des anzustrebenden Erfolgs ergeben soll. — Nichts freilich liegt Hobbes so fern wie ein flaches Analogisieren pädagogischer und physikalischer Betrachtungsweisen, und man darf es ruhig aussprechen: in der Idee einer analytischen Entfaltung des pädagogisch Komplexen auf der Grundlage des pädagogisch Einfachen spiegelt sich nicht sowohl der mechanische, als vielmehr der psychologisch modifizierte, den Denkschritt mitumfassende Begriff der Bewegung. Nur daß die Verschlingung der Motive hier noch viel reicher ist als bei lediglich psychologischer Einstellung. Denn die psychologischen Sachverhalte, die es hier zu bewältigen gilt, weisen eine eigentümliche Beschaffenheit auf. Sie unterliegen einer Gliederung nach besonderen und neuen Gesichtspunkten: sie umspannen jetzt auch jenen eigenartigen, durch den Ausblick auf Normen und Aufgaben charakterisierten Wechselbezug zwischen Lehrer und Schüler, d. h. sie betreffen zugleich den spezifischen „sozialen" Tatbestand der Schulgemeinschaft,

wie er sich in charakteristischer Abhängigkeit vom Staat und in klarer Abgrenzung gegenüber allen anderen Formen menschlichen Gemeinschaftslebens gestaltet.

Überblickt man nun von hier aus noch einmal die Gesamtheit der pädagogischen Lehrmeinungen des Philosophen, so drängen sich alsbald als Abschluß des Gesamtbildes weitere wichtige Einzelheiten in den Vordergrund. Wir dürfen sie nunmehr nach allem, was vorausgegangen, in kurzer Aufzählung kennzeichnen. Zunächst verdient ein Umstand besondere Betonung. Das Problem der Pädagogik ist für Hobbes nicht ein bloßer Appendix der naturwissenschaftlichen Fragestellung. Sein logischer Ort ist vielmehr — ungeachtet aller Beziehungen zum Problem der Natur — durch die Tatsache des Denkens, also durch den Umkreis wissenschaftlicher Aufgaben bestimmt, die in dem „τὸ φαίνεσθαι" auf eine ebenso kurze wie erschöpfende Formel gebracht erscheinen. Aber auch in seinem psychologischen Bezug markiert sich nur eine Seite des pädagogischen Problems. Oder genauer gesagt: dieses Problem verändert die psychologische Fragestellung auf charakteristische Weise, es stellt sie in den Dienst einer neuen, wohlumschriebenen Funktion. Zwar sind alle diese Zusammenhänge bei Hobbes mehr angedeutet als ausgeführt. Aber eine auf den gesamten Gedankengehalt des Systems gerichtete Analyse kann an ihnen nicht achtlos vorübergehen und schöpft aus ihnen das Recht, geradezu von einer Autonomie der pädagogischen Fragestellung bei Hobbes zu sprechen. Diese Autonomie offenbart sich nicht zuletzt in der strengen Betonung der im Grunde genommen nur dem Wesen der analytischen Methode angepaßten Idee von der Aktivität des Schülers. Ein wichtiger humanistischer Gedanke trifft hier mit entscheidenden systematischen Motiven zusammen: die geforderte Aktivität des Schülers bedeutet zugleich Beseitigung alles toten Buchwissens und die Auflehnung gegen die Pädagogik der scholastischen Tradition. „Wer sich auf Bücher verläßt," sagt einmal Hobbes mit der ihm eigenen schroffen Anschaulichkeit, „gleicht denen, die aus vielen kleinen Abrechnungen eine große Summe ziehen, ohne jene auf ihre Richtigkeit zu prüfen; zuletzt verwirren sie sich und flattern über den Büchern wie Vögel, die durch den Kamin in ein Zimmer gekommen sind und

sich darin eingeschlossen finden und nach dem trügerischen Lichte eines Glasfensters flattern, weil sie sich nicht besinnen können, auf welchem Weg sie hereingekommen waren[56]." Unter solchen Voraussetzungen verurteilt Hobbes natürlich die bloße Gedächtnisleistung als pädagogischen Effekt. Aber das Motiv des Gedächtnisses ist für ihn psychologisch von viel zu fundamentaler Bedeutung, als daß es nicht auch hier bestimmend in den Vordergrund treten sollte. Wie es für Hobbes kein Denken und Urteilen, ja noch nicht einmal eine einfache Sinnesempfindung ohne Gedächtnis geben kann, so auch kein Lehren und Lernen, und zwar nicht nur in dem trivialen Sinn, daß man ohne Gedächtnis nicht zu lernen vermöchte, sondern in der tieferen und verfeinerten Bedeutung, daß der B e g r i f f des Lernens ohne den des Fortbestehens der Vergangenheit in der Gegenwart des Erlebens gar nicht möglich wäre.

Daß Hobbes' kurze, aber feine Bemerkungen zur Frage der sogenannten „Enge des Bewußtseins" — nur eine begrenzte Anzahl von „Phantasmen" könne zu einer bestimmten Zeit bewußt gegenwärtig sein —, daß seine Überlegungen zu den Begriffen der Perzeption und der Apperzeption, daß schließlich sein Urteil über die Ideenassoziation unter solchen Voraussetzungen in eine neue und bedeutsame Beleuchtung rücken müssen, wo sie pädagogischen Zwecken dienstbar gemacht werden sollen, versteht sich von selbst. Sie genügen in diesem Falle einem dreifach gegliederten System von Bedingungen. Sie müssen dem Sachverhalt des „τὸ φαίνεσθαι", sie müssen sodann einer besonderen Gegenstandsbestimmtheit und sie müssen endlich der spezifischen Beziehung Rechnung tragen, die in dem Begriff der Überlieferung des Lehr- und Erziehungsgutes, also in dem Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling beschlossen ist. Denn dann erst können sie einzeln und in ihrer Gesamtheit den systematischen Zusammenhang zwischen Lehren und Forschen, den eigentümlichen Wechselbezug zwischen methodischem Suchen und planmäßigem Findenlassen umspannen. Dann erst können sie vor allem dazu beitragen, das Ziel des Unterrichts mit Bezug auf den Sinn der Erkenntnis klar zu umschreiben. Dann erst gewinnt Hobbes' Grundsatz, daß man von der Darbietung unanalysierter Gesamteindrücke,

von dem bloßen „ὅτι", zu der Einsicht in deren Gefüge, dem „διότι", vorzudringen habe, seinen vollen pädagogischen Wert und zugleich seine tiefe, bis auf den heutigen Tag unerschöpfte Bedeutung als Problem der theoretischen Philosophie.

Ist Hobbes mit seinem Satz, der Erzieher habe den Willen seines Zöglings nach Motiven der „Nützlichkeit" zu lenken, ein Vertreter dessen, was man heute gern als „Pragmatismus" bezeichnet? Mit nichten. Denn ein anderes ist es, im Nutzen einen Antrieb des Willens zu richtiger Erkenntnis zu erblicken, ein anderes, ihn für das Prinzip der Erkenntnis selbst zu halten. Dieses tut der Pragmatismus, jenes Hobbes. Der Bewunderer der Methoden Euklids und Galileis, der philosophische Theoretiker der Begriffe des „Körpers" und der Bewegung, der Wiedererneuerer des Platonischen Motivs der „Hypothesis", der Vertreter des Gedankens vom Infinitesimalen und Vorläufer Leibnizens kann mit einer Lehre, die in der ganzen Breite des Gebietes der Wahrheit Prinzipien mit Tatsachen verwechselt, der die Begriffe gegenständlicher Geltung und objektiver Wahrheit fremd geblieben sind und der deshalb das Subjekt, das τὸ φαίνεσθαι also, niemals Problem geworden, nichts Wesentliches gemein haben. Wohl gewinnt auch für Hobbes der „Nutzen" ein gewisses Maß von theoretischer Bedeutung, — aber nicht sowohl als Prinzip denn vielmehr als Gegenstand philosophischer Erörterung. Er gliedert ihn an ganz bestimmten und entscheidenden Punkten dem Gefüge seiner Überlegungen ein; aber mit dem Recht, dem gegenständlichen Sinn dieser letzteren, wird ihm auch der Nutzen — und sei es auch nur implizit — zum Problem. Mit anderen Worten: Hobbes erkennt scharfen Blicks die umfassende, ja ganz einzigartige psychologische, insonderheit erkenntnispsychologische, soziale und pädagogische Bedeutung des „Nutzens" im engeren und weitesten Sinne des Wortes. Und selbst der Baconische Gedanke, daß alle Erkenntnis Nutzen bedeute, ja daß Erkenntnis geradezu um ihres „Nutzens" willen betrieben werden solle, ist ihm nicht fremd. Der bloße Triumph und die stille Freude, Schwierigkeiten überwunden und fernliegende Wahrheiten aufgedeckt zu haben, reichen noch lange nicht aus, um für die Mühe zu entschädigen, die wissenschaftliche Arbeit

erfordert; man müsse die erworbene Erkenntnis auch verwendbar machen, um sich belohnt zu sehen. *Scientia propter potentiam*[87]. Aber er denkt nicht daran, Nutzen und Erkenntnis, Nutzen und Wahrheit gleichzusetzen.

Und schließlich noch eine letzte, problemgeschichtlich wie systematisch wichtige Frage, die freilich in ihren entfernteren Konsequenzen über Hobbes' eigentliche Pädagogik bereits auf bedeutungsvolle Weise hinausführt! Das „Sein" der Wahrheit ist Geltung. Es bedeutet die Unabhängigkeit der Wahrheit von der Tatsache, daß ihr zugestimmt oder widersprochen wird. Wohl verlangt das Wahre Zustimmung. Allein weder ist Zustimmung Wahrheit, noch auch ist sie deren Grund. Man „soll" der Wahrheit zustimmen, weil sie „ist". Indessen, wie selbstgenugsam auch der Geltungswert der Wahrheit sein mag, seinen endgültigen Bestand gewinnt er erst durch die grundsätzlich geforderte Möglichkeit seiner Anerkennung. Sofort ergeben sich hieraus prinzipielle pädagogische Folgerungen. Eine Theorie des pädagogischen Verhaltens hat sich gleichermaßen auf die Struktur des Gültigen wie auf die Bedingungen seines tatsächlichen Anerkanntwerdens zu richten. Und dies letztere um so eher, als die Anerkennung der Wahrheit nur ein Ausfluß des Umstandes ist, daß „Gelten" soviel bedeutet wie: „F ü r - a l l e - gelten-Können." Daher stellt denn auch dieses „Für-alle-gelten-Können" nur einen anderen Ausdruck dar für den Bestand und den Sinn der Wahrheit selbst. Zugleich aber ist es die Quelle der pädagogischen Ansprüche der Wahrheit, die Voraussetzung für deren Spannweite und Eigenart. Die Wahrheit „will", unbeschadet, ja gerade wegen ihrer Selbstgenugsamkeit, überliefert sein; denn gerade in ihrer gegenständlichen Bestimmtheit „ist" sie erst „für" alle. „Für alle" aber bedeutet: „Für alle s c h l e c h t h i n." Es meint „alle", die jemals gewesen sind und jemals sein werden, — wenn sie nur die (subjektiven) Voraussetzungen für die tatsächliche Anerkennung der Wahrheit erfüllen. Oder mit anderen Worten: jeglicher Bildungsinhalt muß Gemeingut werden können. Kein Geltungswert kann pädagogisch indifferent sein, und niemand kann grundsätzlich aus dem pädagogischen Wirkungsbereich der Wahrheit ausgeschlossen werden. Die sprachlich-gedanklichen Formen aber, in denen sich die Anerkennung der Wahr-

heit vollzieht, stellen zugleich die ersten Ansätze des Versuches dar, sie pädagogisch zu übermitteln. Nun hat das Problem noch seine bemerkenswerte Kehrseite. Die Wahrheit muß — Hobbes selbst hat es uns gelehrt — „begreiflich" sein. Daher heißt Denken sich grundsätzlich im Sinne solcher Begreiflichkeit Verhalten. Es bedeutet mithin prinzipiell, nicht tatsächlich, „Alles begreifen Können". Wer denkt und zu denken weiß, erhebt damit den grundsätzlichen Anspruch auf Belehrbarkeit in jeder möglichen Beziehung, und zwar nicht etwa nur in einem rechtlich-sozialen, sondern in dem theoretischen Sinn des Wortes. Denn er erfüllt grundsätzlich die sachlichen Bedingungen des Begreifens. Man kann es auch so ausdrücken: „Etwas" begreifen heißt „alles" begreifen, was mit dem Begriffenen sachlich zusammenhängt. Nun gibt es nichts Gedachtes oder Denkbares, was nicht mit allem anderen Denkbaren in sachlicher Beziehung sollte stehen können. Daher muß, wer „Etwas" begreift, oder — weil Begreifen Denken bedeutet — wer „Etwas" denkt, grundsätzlich alles begreifen können[88]. Diesen theoretischen Forderungen hat, wie man weiß, bereits Comenius, eines der größten pädagogischen Ingenien aller Zeiten, in einer zwar naiven, von jeder Belastung durch tiefer eindringende erkenntnistheoretische Erwägungen freien, aber eindrucksvollen Weise genügt. Es ist ein Grundsatz seiner „Didactica magna", daß man alle alles lehren könne. Man hört aus diesem Satze die geschichtlichen Nachwirkungen des Humanismus heraus. Auch klingen in ihm bereits jene bedeutungsvollen sozialen und kulturpolitischen Motive an, die dann viel später durch Pestalozzi und in dem Begriff der „Volksschule" ihre technisch-pädagogischen Auswirkungen erfahren sollten. Daneben aber offenbart er auf unmißverständliche Weise grundlegende theoretische Motive, die ihre scharfe Ausprägung Hobbes' Erkenntnislehre verdanken, — mag sich auch der Philosoph im einzelnen den pädagogischen Lehrmeinungen des Comenius bis zu einem gewissen Grade verschlossen haben[89].

Ist man sich nun einmal dieser Zusammenhänge innegeworden, so rückt die Pädagogik Hobbes' in das grelle Licht einer zwiefachen Beziehung. Sie erscheint einmal durch die wechselseitige Abhängigkeit der Sprache und

der Erkenntnis gefordert. Sodann aber stellt sie, und zwar im Hinblick auf jene Abhängigkeit, der Begriff der Gemeinschaft unter die Herrschaft bedeutsamer Bedingungen. Erkenntnis, pädagogisches Tun — in allen seinen aktiven und passiven Bezügen und Komponenten — und Gemeinschaft bestimmen sich wechselseitig in einem festen Gefüge funktionaler Bindungen; d. h. jeder dieser Begriffe kann nur im Hinblick auf jeden anderen gekennzeichnet werden. Alle Erkenntnis gestaltet sich letztlich in pädagogisch charakterisierbaren Akten. Erst im Medium der Sprache, also dank der formenden und gliedernden Übermittlung, erlangt Erkenntnis das volle Maß ihrer theoretischen Bestimmtheit. Das Denken selbst schon ist, wenn man es so ausdrücken will, ein pädagogisches und darum ein soziales Phänomen, und erst in Akten der Denkgemeinschaft vollendet sich die Wahrheit. Es ist ein Gebot ihres Begriffs, daß sie zu lehren sei. Wie in sein Denken, so ist eben der Mensch „hineingeboren" in Sprache, Überlieferung und Gesellschaft. Nicht Individual- und nicht Sozialpädagogik ist es, was uns bei Hobbes entgegentritt. Denn die scheinbare Gegensätzlichkeit dieser Begriffe hat in seinen Überlegungen keine Stelle. Seine Pädagogik ist vielmehr das eine, weil und indem sie das andere ist. Mag es auch der Denker in dieser Form niemals ausgesprochen haben, der letzte und für ihn bezeichnende Sinn seiner pädagogischen Bestrebungen liegt in dem Gedanken, daß Individuum und Gemeinschaft nur als Momente innerhalb einer höheren systematischen Einheit möglich sind, deren eigentümlicher Sinn in der Struktur und dem Wechselbezug der Begriffe „Erkenntnis" und „Sprache" offenbar wird.

Wir kommen nunmehr zu Hobbes' E t h i k. Sie spielt für den Aufbau seines Systems, so zahlreich für ihn auch die Anlässe zu ethischen Betrachtungen sein und in so mannigfachen Formen sie sich ihm aufdrängen mögen, keine ausschlaggebende Rolle. Weder ist der Denker selbst, trotz der herben Geradheit seines Wesens, eine ethisch besonders affizierte Persönlichkeit, noch auch gilt ihm der Begriff der sittlichen Handlung als selbständiges Ziel wissenschaftlicher Analyse. Der Grund hierfür liegt offen zutage. Die sittliche Handlung mit ihrem unzweideutigen Bezug auf das Gemeinschaftsleben wird ihm recht

eigentlich erst mit diesem selbst zum Problem. Das Leben in der Gemeinschaft aber ist für ihn das Dasein als Glied einer staatlich organisierten Gesellschaft. Erst eine Theorie des Staates vermittelt ihm darum die methodische Einsicht in den Sinn sittlicher Wertungen. Und doch hat es einen eigentümlichen Reiz, sich die Frage nach Hobbes' Stellung zum Problem der Sittlichkeit noch vor Würdigung seiner staatsphilosophischen Gedanken vorzulegen.

Zunächst springt ein formal bedeutsamer Gesichtspunkt in die Augen. Der Philosoph ist auf der Suche nach einem Prinzip, das nicht sowohl allen Handlungen gemeinsam ist, als vielmehr den Begriff der Handlung bestimmt. Eine Handlung muß in irgendeinem Sinn des Wortes der Erhaltung des Handelnden selbst dienen, um als Handlung bejaht werden zu können, d. h. einen positiven Wert zu verkörpern. Nun unterliegt es ja kaum einem Zweifel, daß Hobbes unter Selbsterhaltung einen auch physiologisch greifbaren oder doch auf physiologische Verhältnisse bezogenen Sachverhalt verstanden hatte. Der Begriff ist ihm von der Förderung der *„motus vitales"*, und sofern diese zur Lust in Beziehung steht, von der Erzielung der Lust nun einmal nicht zu trennen. Seine Ethik gewinnt damit ohne Frage einen deutlichen eudämonistischen Einschlag. Aber es wäre bedenklich, die Schranken zu übersehen, die hier jedem groben Glückseligkeitsstreben durch die geschichtliche und sachliche Lage gesetzt sind, inmitten deren sich der Philosoph befindet. Wir wissen, wie sehr sich für Hobbes im Bereich der höheren und geistigen Ziele die Affekte verfeinern. Wir kennen die kühle Leidenschaftslosigkeit, die für ihn die richtige Überlegung begleitet und leitet. Wir wissen, daß er wirkliche Erkenntnis nur da für gegeben hält, wo die *„perturbationes animi"*, wo die *„passiones"* auf ein Mindestmaß herabsinken. Wir fühlen, wie er sich in diesen Gedankengängen allenthalben Spinozas Einsicht, daß alle wirkliche Erkenntnis *„actio"* sei, bis zur Berührung nähert. Mehr als das Aufgreifen einer flüchtigen Ähnlichkeit ist es darum, wenn wir hinter Hobbes' These von dem Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Selbsterhaltung verwandte Motive vermuten, wie sie Spinozas berühmtem Satze: *„mens conatur in suo Esse perseverare*[90]*"*

zugrunde liegen. Mochte sich also auch die Analogie zwischen „Selbsterhaltung" und dem die unbelebte Natur beherrschenden Gesetz der Trägheit Hobbes noch so lebhaft aufdrängen, — für die systematische Beurteilung des Begriffs der Selbsterhaltung kommt es nicht sowohl auf die inhaltliche Übereinstimmung beider oder die Folgerungen an, die man aus einer solchen hinsichtlich der Natur der sittlichen Selbsterhaltung ziehen könnte, sondern weit mehr auf die Gemeinsamkeit ihrer funktionalen Form. Die Selbsterhaltung in dem oben dargelegten Sinn ist, so könnte man Hobbes interpretierend sagen, sittliche Substanz. Sie stellt die Invariante dar, auf welche Erscheinungen bezogen werden müssen, um der sittlichen Beurteilung überhaupt erst zugänglich zu sein; den festen Punkt, um auch nur die Möglichkeit von Kriterien für die Bewertung gegebener Ereignisse im Sinne „guter" oder „böser" Handlungen zu gewinnen.

So betrachtet aber ist Hobbes' Ethik mehr als barer „Naturalismus". Sein Wort, daß „gut" ist, was die Selbsterhaltung fördert, „schlecht" dagegen, was sie hindert, besitzt eine Funktionsbreite, die weiter reicht als der Gedanke, daß sittliche Normen aus Naturgesetzlichkeiten folgen müßten. Weil sich nun aber die Gebiete einer naturalistischen und einer autonomen Begründung der Ethik innerhalb dieser Funktionsbreite nicht scharf genug abgrenzen lassen, muß freilich Hobbes' Begriff der Selbsterhaltung stets auch einen physiologischen Einschlag aufweisen. Der Begriff sittlicher Objektivität ist ihm nicht selbständiges Problem geworden, Sittlichkeit kein Gegenstand methodischer Bestimmung; sie begründet für ihn keine Aufgabe der Analysis. Als nächste Folge dieses Umstandes ergeben sich relativistische Umschreibungen der ethischen Grundbegriffe. Wir erstreben nicht das Gute, sondern gut ist, was wir erstreben. Das Gute ist nicht ein in sich und schlechthin Bestimmtes, sondern es ist nur im Hinblick auf die Zwecke, die sich ein Subjekt setzt. Mit den Menschen und ihren Strebungen wechselt denn auch Gut und Böse: *quot homines, tot virtutis et vitii diversae regulae*[91]. Daß dies nicht die letzte Entscheidung eines Denkers sein kann, der sein höchstes Ziel in der Bewährung der Euklidschen Methode an den Problemen der

Gesellschaft und des Staates erblickt, versteht sich von selbst. Und so erhebt sich aufs neue die Frage nach dem fixen Punkt, von dem aus sich Hobbes die Norm sittlicher Wertung mit ihren aller Naturgesetzlichkeit und jeglicher Konstatierung von Lust gegenüber wohlcharakterisierten Ansprüchen darstellen muß. Denn die Selbsterhaltung als letztes Prinzip der Sittlichkeit enthält einen immanenten und nach Lösung drängenden Widerspruch. Gilt sie nämlich, so ist es um alle Sittlichkeit geschehen: Kein Mittel ist verboten, wo sie zum Prinzip geworden. Wo sich aber alles Beliebige „Recht" nennt, da ist das Recht aufgehoben. Der Satz: *„Natura dedit unicuique jus in omnia*[92]*"* hebt das Recht im Grunde genommen auf. Er mag immerhin wahr, d. h. der natürliche Hang zur Herrschaft mag dem Menschen eingeboren sein, — die Folge seiner Anerkennung wäre ein Zustand völliger Rechtlosigkeit, denn es wäre der Zustand des *„bellum omnium contra omnes"*. Gibt es also den Begriff eines Rechtes, das den Menschen, entgegen seinem natürlichen Hang zur Herrschaft, bindet, dann entscheidet sich an ihm auch das Schicksal des Begriffs der Sittlichkeit. Jener Rechtsbegriff aber offenbart sich im S t a a t. Die Idee des Staates erweist sich somit als die logische Quelle und das Richtmaß sittlicher Entscheidungen. Diese Idee aber ist „möglich", denn der Staat ist, wie wir wissen, „Körper", d. h. seinen analytischen Bedingungen nach objektiv zu erfassen. Daher erschließt denn auch sein Begriff wirkliche Einsicht in die Natur der Sittlichkeit. Auf dem Umweg über den Begriff des Staates entgeht somit das sittliche Urteil den Fährnissen der Relativierung: an ihm gewinnt es, da ja der Staat der Natur gegenüber eine eigentümliche gegenständliche Norm verkörpert, den methodischen Halt, den ihm das Naturgesetz nicht zu gewähren vermag. In Natur und Staat verwirklichen sich verschiedene Typen gegenständlicher Geltung, und gleichwie sittliche Urteile den eigentümlichen Sinn der Naturerkenntnis verfehlen, indem sie ihm ein wesensfremdes, „subjektives" Element hinzufügen, so verliert auch das sittliche Urteil seinen besonderen gegenständlichen Gehalt, wenn man verlangt, daß es die Begründung seiner Wahrheit in der ganz anders gearteten Gegenstandsform der Naturgesetzlichkeit finde.

Kein Zweifel nun, Hobbes hat die Fülle der Probleme, die sich aus diesen Beziehungen ergeben, nicht gekannt. Auch sah er den Reichtum systematischer Aufgaben nicht, die sich aus der methodischen Überwindung des Gegensatzes zwischen Natur und Sittlichkeit in der höheren Idee einer gegenständlichen Ordnung überhaupt herleiten. Er unterschätzte darum den Gliederungsreichtum des Systems der Wahrheit. Es bot sich ihm, fern von den Brennpunkten seiner Aufmerksamkeit, in schematischer Gedrängtheit ohne Ausgleich und Übergänge, aber auch ohne scharfe Zwischengrenzen dar, als ein unbestimmtes Nebeneinander, in dem bald dieser, bald jener Typ gegenständlicher Betrachtung Oberhand gewinnt. Ja diese Grenzverschiebungen steigern sich bis zur völligen Nivellierung der entscheidenden Unterschiede. Da die Konvention in der Anordnung der Zeichen, die das Denken begleiten, eine generelle Bedingung aller Erkenntnis darstellt, andererseits aber den Erkenntnistyp des juristischen Denkens repräsentiert, liegt der Schluß nahe, daß alle Erkenntnis letzten Endes juristischer Natur sei. Hobbes hat denn auch diesen Schluß zu wiederholten Malen gezogen und an zahlreichen Stellen spricht er es geradezu aus, daß Natur- und Staatsgesetz ineinander enthalten und von schlechthin gleichem Umfange seien[93]. Es gebricht ihm eben noch an der vollen Einsicht in die Struktur des Begriffs der Geltung, es mangelt ihm die souveräne Beherrschung der Problemlage, wie sie sich später an der systematischen Gesamtheit philosophischer Aufgaben bei Leibniz entfaltet. Und doch fehlen Anzeichen nicht, daß auch Hobbes mit dem Problem der ideellen Selbständigkeit der sittlichen Norm ringt. Es ist oft bemerkt worden, daß die Hobbessche Sittenlehre mit einem zwiefachen Begriff des Naturgesetzes operiert. Naturgesetz bedeutet ihm einmal eine allgemeine Regel, die das Verhältnis des Menschen zum Menschen außerhalb des Staates beherrscht. Es umfaßt die Handlungen, die der Mensch lediglich seiner eigenen „natürlichen" Einsicht folgend ausführt. Andererseits bezeichnet er als Naturgesetz auch die Voraussetzungen, auf Grund deren der *„status naturalis"* verlassen und vermöge des Gesellschaftsvertrags in den *„status civilis"* übergeführt wird. Der doppelten Bedeutung des Wortes „Naturgesetz" aber entspricht auch ein doppelter Sinn des

Wortes *„ratio"*. Es ist ebenso ein *„dictamen rectae rationis"*, daß jeder unbekümmert um jeden anderen von seinem „natürlichen Lichte" Gebrauch mache, wie es eine Forderung der „Vernunft" ist, daß dem allgemeinen Kriegszustand zum Schutze der Selbsterhaltung durch ein vertragsmäßiges Verhältnis der Menschen untereinander ein Ende bereitet werde.

Man hat in solchem Doppelsinn der Worte Naturgesetz und *„ratio"* eine befremdliche Unsicherheit des Philosophen in der Handhabung wissenschaftlicher Grundbegriffe sehen wollen. Allein vielleicht erschöpft dieses Werturteil den Sachverhalt doch noch nicht ganz. Vielleicht prägen sich in jener Unsicherheit Motive aus, die mit ihren Wurzeln bis an die letzten Elemente des Hobbesschen Denkens heranreichen. Es läßt tief blicken, daß Hobbes auch die Grundlagen des Handelns im Naturzustand als *„ratio"* bezeichnet. Denn es legt nahe, anzunehmen, daß er dieses Handeln, selbst wenn er ihm eigentliche und positive moralische Qualitäten nicht zuzusprechen vermag, doch auf ein Prinzip bezieht, das dem Naturgeschehen in wohlcharakterisierter Selbständigkeit gegenübertritt. Wäre es anders, so könnte er den Gedanken einer noch dazu durch die Heilige Schrift bestätigten *scientia moralis*, die ebenso untrügliche und sichere Regeln darzubieten imstande sei wie Arithmetik und Geometrie[94], gar nicht fassen. Zwar unterscheidet ja der Denker die beiden Formen der *„ratio"*. Allein in der generellen Bedingung, einen eigentümlichen ideellen Sinn auszudrücken, kommen sie doch wieder überein. Trügen nicht alle Zeichen, so bahnt sich hier ein Bedeutungswandel des Wortes „Natur" an, der dann später J. J. Rousseaus Staatsphilosophie das Gepräge geben sollte. „Natur" und „Vernunft" rücken hart zusammen; aber nicht, um die Vernunft zu naturalisieren, sondern um eine eigentümliche ideelle Ordnung der Vernunft, ein eigentümliches System kultureller Forderungen zu kennzeichnen[95]. Letzten Endes bleibt es freilich dabei: Die Hobbessche Sittenlehre vollendet sich erst im Staat. Sie gründet sich auf dessen Begriff, weil darin eine besondere, analytisch beherrschbare Form der Geltung lebendig wird. Andererseits aber ist Sittlichkeit auch „vor" dem Staat als eine ursprüngliche und selbstgenugsame Form sozialen Verhal-

tens. Allein dieses „vor" bezeichnet nicht ein zeitliches, sondern ein sachliches Verhältnis. Staat und Sittlichkeit sind nicht „nacheinander", sondern sie sind „miteinander" im Sinne eines notwendigen Wechselbezugs ihrer Begriffe. Und so bewährt sich auch hier ein Verhalten, das wir aus Hobbes' Pädagogik bereits kennen. Wie Urteil und Überlieferung, Sprache und Erkenntnis „auf einmal" sind, weil sie letzten Endes e i n e s bedeuten, so sind auch Sittlichkeit und Staat in unaufhebbarem Wechselbezug ineinandergefügt. Wechselbezug aber bedeutet, wo die Idee der Geltung in ihrer vollen Gliederung überschaut wird, ebenso Bindung wie Sonderung. Wir wissen, daß Hobbes diese Bedingung nur teilweise erfüllt. Wir erkennen darum auch, weshalb sich ihm schließlich der Zusammenhang zwischen sittlicher Idee und Begriff des Staates in eine Abhängigkeit der ersteren von dem lezteren verwandeln mußte. Aber er läßt jene sich in diesem vollenden und eröffnet gerade damit der kritischen Analyse seines Staatsgedankens neue und fruchtbare Perspektiven.

VI. DIE STAATSLEHRE

Hobbes' Lehre vom Staat ist weder ein politisches Bekenntnis noch auch eine geschichtliche oder geschichtsphilosophische Auseinandersetzung. Ihre Absicht ist vielmehr logisch. Weil sie im Staate den wissenschaftlicher Rechtfertigung zugänglichen Typus menschlicher Gemeinschaftsformen erblickt, sucht sie deren Wesen aus dem Begriff des Staates zu verstehen. Und dieser Begriff wieder umgrenzt hier eine reine analytische Aufgabe: er fällt für Hobbes, wie wir längst wissen, zusammen mit der Erörterung der „Möglichkeit" des Staates. Ist diese „Möglichkeit" erfaßt und begründet, dann sind auch Sittlichkeit, Gesellschaft und Recht begriffen.

Die Idee einer Philosophie des Staates gehört zu den frühesten Konzeptionen des Denkers. An ihr erst wird ihm die analytische Methode zum Problem; an ihr erst entzündet sich sein Interesse an der Ausgestaltung des Euklidschen Verfahrens. Gerade deshalb aber gilt sie ihm auch als die reinste Form, dieses Verfahren und jene Methode zur Darstellung zu bringen. Ja man darf es unbedenklich aussprechen: alle seine philosophischen Bestrebungen richten sich geradezu auf das Ziel, Gesichtspunkte zu entdecken, von denen aus auch der Staat aus seinen letzten Bedingungen abgeleitet und damit nach objektiven, alle Willkür ausschließenden Kriterien beurteilt werden kann. — Allein nicht immer erblickt der Philosoph dieses Ziel in ungetrübter Klarheit. Oft genug drängt sich ihm vielmehr eine Betrachtungsweise auf, die, obschon für seine Zeit charakteristisch, die Reinheit seiner analytischen Fragestellung zu beeinträchtigen droht. Der Platonische Satz, der Staat sei der Mensch im großen, hat bei Hobbes eine bemerkenswerte Wandlung erfahren: der Staat ist ihm zum „künstlichen Menschen", zu einem mechanischen Kunstwerk geworden. „Jener große Leviathan, Staat genannt, ist ein künstliches Gebilde, ein künstlicher

Mensch. Gleichwohl ist er an Masse und Kraft viel größer als der natürliche Mensch, zu dessen Schutz und Heil er ersonnen worden ist[96]." Aus solchen Worten weht einem bereits der Hauch der Aufklärung entgegen: alles, was in den Gesichtskreis des Menschen tritt, ein Werk berechnender Klugheit und plangemäßer Konstruktion, alles in seinem Gefüge durchschaubar und ebendarum aus seinen Elementen aufzubauen, planvoll zu verändern, ja neu zu erschaffen. Man fühlt aber auch den leisen Wandel, der sich damit in der Auffassung des Wesens wissenschaftlicher Fragestellung, trotz aller Annäherung an die logischen Formen des analytischen Verfahrens, vorbereitet. Vor allem erleiden die Worte „erschaffen" und „erschaffen werden" eine bezeichnende Sinnverschiebung, der Begriff des Aufgebautwerdens eines Ganzen aus seinen Elementen und damit derjenige dieser Elemente selbst eine charakteristische Veränderung. Wo der Aufklärer vom Erschaffen eines Gebildes spricht, da denkt er nicht sowohl an die lückenlose Einsicht in das Gefüge eines Gedankenzusammenhanges als vielmehr an die Erzielung einer bestimmten Leistung, an die Sicherung eines erfahrungsmäßig kontrollierbaren Effekts. Der aufklärerische und der analytische Begriff des Aufbauens beziehungsweise Aufgebautwerdens verhalten sich zueinander wie die Begriffe der maschinellen und der geometrischen Konstruktion. Vor allem tritt für jenen der Akt des Ersinnens selbst, die Aktivität der intellektuellen Leistung, die einen bestimmten Erfolg verbürgt, in den Vordergrund. Nun verzichtet ja auch die Analysis nicht auf das Moment der „Aktivität"; ja sie tut es so wenig, daß sie darin geradezu ein wesentliches Bestimmungsstück ihres eigenen Begriffs erkennt. Allein die Aktivität gilt ihr nicht als Mittel zum Zweck, sondern als charakteristisches Merkmal des erreichten oder zu erreichenden Zieles selbst. Sie kennzeichnet hier den Sinn und das Gefüge bestimmter Relationen, die Besonderheit einer logischen Funktion, nicht aber die Eigenart einer zeitlichen Begebenheit. Sie bezieht sich hier nicht auf den Vollzug, sondern auf die Struktur des Aufbaus. Diese Unterschiede sind wichtiger als es auf den ersten Anblick erscheinen mag. Man darf es aussprechen: je mehr der aufklärerische Zug im Begriff der Aktivität her-

vortritt, um so merklicher richtet sich die Aufmerksamkeit auf das Tun des Künstlers, der sein Werk schafft, um so deutlicher kennzeichnet sich ein Ergebnis als „Kunstwerk", um so deutlicher wird an ihm die Rolle des Faktors „Zeit".

Welche Art von „Aufbau", welchen Typ des Erschaffenseins eines Ganzen hat nun Hobbes im Auge, wenn er den Staat aus seinen Elementen begreifen, wenn er ihn mit Hilfe dieser Elemente „erzeugen" und schaffend definieren will? Wir erkennen: Die Antwort auf diese Frage ist keineswegs einfach. Seine ursprüngliche Absicht ist zweifellos analytisch: die Methode der Staatstheorie muß sich in strenger Analogie zu dem Verfahren Euklids entfalten. Der Staat muß auf seine Bedingungen hin untersucht, auf seine *raison d'être* hin geprüft, er muß „zerlegt", d. h. in Hobbes' Sprache als „Körper" bestimmt, aus seinen spezifischen Elementen logisch erzeugt, in seinem Begriff erfaßt und gerechtfertigt, d. h. definiert werden. Und diese Definition erfolgt vermittels des Begriffs vom Gesellschaftsvertrag. Dieser letztere aber kennzeichnet nicht ein geschichtliches Ereignis, sondern eine sachliche Forderung. Die Menschen haben die Bedeutung der Worte nicht in einer geschichtlich gegebenen „Ratsversammlung" bestimmt; trotzdem wird die Sprache bei Hobbes in einem wohlumschriebenen Sinn als ein System „willkürlicher" und „konventioneller" Zeichen aufgefaßt. Ganz so steht es auch um den Gesellschaftsvertrag. Er scheint ja die Entstehung des Staates zu betreffen: ein Vertragsverhältnis zwischen den einzelnen müsse herbeigeführt worden sein, damit die unerträglichen Härten eines ursprünglichen Naturzustandes aufhören, damit der „Krieg aller gegen alle" ein Ende finde. In Wahrheit aber zielt Hobbes' Absicht nicht auf die geschichtliche Frage der Entstehung des Staates, sondern auf die theoretische von dessen Begriff, oder wenn man so will: auf den eigentümlichen Sinn der staatlichen Gemeinschaft. Nicht die in einer geschichtlichen oder vorgeschichtlichen Zeit zu lokalisierende Tatsache eines Vertragsschlusses bewegt ihn, sondern dies, daß zwischen den Elementen des Staates, zwischen seinen „Bürgern", ein vertragsgemäßes, d. h. rechtliches Verhältnis bestehen müsse. Und auch der Bestand dieses

rechtlichen Verhältnisses wieder ist nicht sowohl in seinen zeitlichen Voraussetzungen als vielmehr in seinen logischen Bedingungen zu ergründen. Es sind die Umstände namhaft zu machen, vermöge deren ein vertragsmäßiger einem vertragslosen Zustande vorgezogen wird. Hobbes glaubt sie in einer ursprünglichen, weil durch die bloße Selbsterhaltung diktierten Neigung des Menschen zu entdecken: vermöge seiner natürlichen Einsicht hält der Mensch den Frieden dem Kriege gegenüber für ein Gut[97]. Eine ursprüngliche *lex naturalis* bestimmt dabei des Menschen Verhalten. Aber auch diese Ursprünglichkeit bezeichnet nicht einen z e i t l i c h vor Eintritt des *status civilis* gelegenen Sachverhalt, sondern eben nur eine von den zivilen Normen unabhängige, wenngleich notwendig auf sie zu beziehende Gesetzlichkeit. Oder anders gesagt: Aus den letzten anthropologischen Verhaltungsweisen ist die Struktur des staatlichen Gemeinschaftslebens zu begreifen und es sind die höchsten Normen dieses Gemeinschaftslebens mit den Gesetzen jenes anthropologisch begründeten Verhaltens in der Einheit einer übergreifenden Ordnung zu verknüpfen. Anthropologische Gesetzlichkeiten aber verweisen ihrerseits nach bereits bekannten Gesichtspunkten auf psychologische, physiologische und physikalische. E i n Kreis von Bedingungen ist es daher, der Natur, Seelenleben und Staat bei aller Verschiedenheit ihres Gefüges umspannt. In ihn eindringen heißt die Gesamtheit möglicher Gegebenheiten nach den idealen Vorschriften der neuen Logik, die für Hobbes in dem „Euklidschen" Verfahren Galileis ihren greifbaren Ausdruck gewinnt, bewältigen.

Aber wie geschlossen sich dieser Gedankenzusammenhang auch darbieten und wie streng er auch Hobbes' eigene Überzeugung wiedergeben möchte, es wäre falsch, die Ansatzpunkte in Hobbes' System für eine zeitlich-geschichtliche Deutung seiner Staatstheorie zu übersehen. Gewiß, mit jener modernen Oberflächlichkeit, die Theorie und Genese einer Sache nicht zu sondern vermag, aber aus der Not der eigenen Unfähigkeit zu begriffsanalytischen Untersuchungen die Tugend einer „entwicklungsgeschichtlichen" Betrachtung macht, hat der Verfasser des „De corpore" nichts gemein. Allein bis zu einem gewissen Grade findet auch sie eine Stütze an dem „aufklärerischen" Zug

des Hobbesschen Denkens, an dessen Tendenzen, im Staat ein „Kunstwerk", in den Formen und Auswirkungen des staatlichen Lebens das Ergebnis planvoller Absicht und berechnender Überlegung zu erblicken. Denn jene Absicht und diese Überlegung erfordern die, wenn auch noch so unbestimmte und imaginäre Idee einer zeitlichen Lokalisation; sie sind zum mindesten von dem Gedanken einer geschichtlichen oder vorgeschichtlichen Fixierung der Umstände, unter denen der Plan jenes „Kunstwerks" gefaßt worden, nicht zu trennen. Zum Kunstwerk aber gehört der „Künstler". Er muß — und sei es Gott selbst — an der zeitlichen Lokalisation seines Werks teil haben: sein Wirken ist im geschichtlichen Sinne des Wortes zeitlich. Erst wenn man diesen Zwiespalt zwischen den Ansprüchen einer analytischen und den Folgen einer aufklärerischen Betrachtungsweise der staatlichen Gemeinschaft in Hobbes' Staatsphilosophie kennt und in seinen charakteristischen Motiven würdigt, gewinnt die Entscheidung des Philosophen zugunsten jener Ansprüche das volle Gewicht einer grundlegenden systematischen Leistung. • Andererseits aber klären sich die Motive, aus denen Hobbes unter Naturrecht bald einen unbestimmten und mangelhaft begrenzten, durch den Begriff der Staatsordnung noch nicht umspannten Rest des Naturzustandes versteht, wie er sich in dem elementaren Anspruch auf Selbsterhaltung offenbart, bald wieder den Inbegriff der Bedingungen, die dem *bellum omnium contra omnes* und damit jeglichem Naturzustand ein Ende bereiten und die Herrschaft des Friedens durch eine relative Beschränkung jenes elementaren Anspruchs in der ganzen Breite des sozialen Daseins begründen und sichern. Es wird ferner deutlich, wie sich die Begriffe Recht und Sittlichkeit in mannigfaltiger Verschlingung ihrer Grundmotive bei Hobbes verbinden. Bald werden sie zu restloser Deckung gebracht, bald wieder überragt der eine die Konturen des anderen. Bald stellt sich in der Sittlichkeit die Norm eines von der staatlichen Ordnung unberührt gebliebenen Naturrechtszustands dar; bald wieder ist Sittlichkeit nur eine besondere Erscheinungsform der Rechtsnorm selbst, der Inbegriff bestimmter Reaktionsweisen auf deren Gebote. Die Universalität des Naturgesetzes — darin offenbart sich schließlich in klarer

Konsequenz seiner ursprünglichen Absichten die wirkliche und systematisch begründete Meinung des Philosophen — sichert dem Staatsgesetz seine auch sittlich bindende Kraft. Wohl entspringen ja alle, auch die sittlichen Bindungen erst aus dem Staat und dessen eigentümlicher Norm, — aber nur, sofern der Staat selbst Produkt und Widerspiel der *lex naturalis* ist[98].

Mancher scheinbare Widerstreit findet darin seine Lösung. Ein Gesellschaftsvertrag soll als geschlossen angenommen werden, d. h. ein wechselseitiges Abkommen aller Menschen, auf ihre uneingeschränkte Macht zugunsten eines ideellen Gebildes, des Staates, zu verzichten und damit dieses ideelle Gebilde als allgemeine Rechts- und Machtquelle allererst aufzurichten. Was aber soll es heißen, ein Vertrag sei geschlossen, ehe noch die Möglichkeit eines Vertragsschlusses, ehe noch die rechtliche Beziehung, die den Begriff des Vertrags beherrscht, gegeben ist? Und ganz ebenso: wie soll jener Vertrag Sicherheit der Person und des Eigentums verbürgen, wenn diese Begriffe erst im Rahmen der staatlichen Ordnung ihren eigentümlichen und wohlumschriebenen Inhalt sollen erhalten können? Es ist klar, wie die Antwort auf diese Fragen in Hobbes' Sinn wird ausfallen müssen. Der Staat bedeutet recht eigentlich die auf den ganzen Umfang menschlicher Gemeinschaftsbeziehungen ausgedehnte Idee des Vertragsschlusses. Dieser ist nicht „vor" dem Staat, der Staat nicht seine zeitliche Folge. Der Vertragsschluß verkörpert vielmehr die *ratio* des Staates. Man kann ohne den Begriff des Vertrages freilich nicht Verträge schließen — das weiß auch Hobbes. Wohl aber kann der Begriff des Vertrags und damit des Staates wirksam sein auch da, wo die Kenntnis jenes Begriffs noch fehlt. Der einzelne führt kein rechtliches Dasein außerhalb des Staates. Demzufolge ist denn auch sein rechtlicher Verzicht auf eine uneingeschränkte Machtfülle nicht z e i t l i c h „vor" dem Staat und der erst durch diesen bedingten Vertragsmöglichkeit. Nur liegt es in der Struktur seiner Geistesverfassung, daß er seine auf die Gemeinschaft bezüglichen, d. h. die Interessen anderer berührenden Handlungen nach Rechtsnormen wertet, daß er sie von vornherein an der Idee des Staates mißt. Das ist wohl hier der eigent-

liche Sinn des Begriffs einer *lex naturalis*. Diese bindet denn auch für Hobbes die Sittlichkeit an das Recht. Den „Frieden" wollen, ihn für ein Gut halten, das angestrebt werden „soll", bedeutet zugleich das Bekenntnis zum schlechthinnigen Gehorsam gegenüber den Staatsgesetzen, beziehungsweise den Faktoren, in denen die Normen des Staates ihre geschichtlich und politisch greifbare Verkörperung finden. Das Staatsgesetz verpflichtet eben letzten Endes auch das Gewissen. Wohl kann sich ja auch Hobbes Fälle denken, in denen Gebote der Sittlichkeit von den Befehlen des Staates abweichen. Sie müssen eintreten, wenn diese Befehle das Recht, beziehungsweise die Pflicht der „natürlichen" Selbsterhaltung zu beeinträchtigen drohen. Der Denker belegt seinen Satz durch zahlreiche Beispiele[99]. Mögen sie nun zutreffen oder nicht, die problemgeschichtliche Kritik wird ihnen gegenüber immer wieder e i n e Frage geltend machen und verneinen müssen: können angesichts ihrer Beziehungen zur *lex naturalis* Sittengesetz und staatliches Gebot überhaupt in Widerspruch geraten? Das Sittengesetz erfüllt sich für Hobbes erst in den Geboten des Staates; und der Staat schafft erst die Bedingungen, dem Sittengesetz zu genügen. So gründet sich für die tiefere systematische Betrachtung Hobbes' Unterscheidung zwischen sittlicher Forderung und staatlichem Gebot auf die Verschiedenheit zweier Betrachtungsweisen eines und desselben Sachverhalts. Der Staat repräsentiert eine sittliche Forderung. Ebendarum aber fordert auch der Staat die bedingungslose Erfüllung der sittlichen Vorschriften, und zwar in der seinem Wesen angemessenen Form des Machtgebotes: er b e f i e h l t sie und er ahndet die Nichtbefolgung dieser seiner Befehle durch S t r a f e n. Denn es gilt der Satz: *„leges naturales etiam civiles sunt*[100]*."* Daraus aber folgt eine weitere wichtige Funktion des Sittengesetzes: es ergänzt das staatliche Gebot da, wo dieses sich einer Verfügung enthält oder enthalten muß, und bewährt sich damit, wie man hinzufügen darf, als eine nie versiegende Quelle der weiteren Entfaltung und Ausgestaltung des jeweils bestehenden Systems staatlicher Vorschriften.

Daß die Schlagworte der „Individual"- und „Sozialethik" auf Hobbes nur gezwungen angewandt werden können, ist unter solchen Voraussetzungen klar. Es ist

alles „individuell“ und alles „sozial“, wo das Individuum kraft des Gebotes einer ursprünglichen Gesetzlichkeit die Gemeinschaft in den fest gefügten Formen des Staates schafft, um selbst von dieser Gemeinschaft die Formen seines sittlichen und rechtlichen Daseins zu empfangen. Wichtiger ist die Frage nach Hobbes' Verhältnis zu dem Begriff des sogenannten „Naturrechts“. Sie kann, wenn man von weiter ausgreifenden geschichtlichen und vergleichenden Erwägungen absieht, ohne Bedenken schon hier aufgeworfen werden. Hobbes darf als Vertreter einer Lehre von der Natur als Quelle des Rechtes gelten, sofern er die staatliche Ordnung, deren Sinn und allgemeine Gesetzlichkeit, aus der „Natur des Menschen“ zu begreifen strebt. Er ist es aber auch noch in einer zweiten Hinsicht: sofern er nämlich die ursprüngliche Gleichheit aller einzelnen in bezug auf Macht wie auf Rechte als eine „natürliche“ Forderung auffaßt. — Allein man entdeckt alsbald, wie eigenartig und mannigfach schillernd sich hier der Begriff der Natur darstellt. Jene Forderung nach Gleichheit der Macht und der Rechte aller einzelnen heißt „natürlich“, weil sie für „vernünftig“ gehalten wird. Und die „Natur des Menschen“ wieder als Quelle der Idee einer staatlichen Ordnung überhaupt umspannt eine Fülle mehr gefühlsmäßig angenommener als klar durchschauter Interferenzen physiologischer, psychologischer und — man denke an die Bevorzugung eines dauernden Friedenszustandes — sozialer Verhaltungsweisen. Ja sie gewinnt darüber hinaus noch einen bedeutsamen methodologischen Einschlag: sie bringt auf eigentümliche Weise die Universalität des analytischen Verfahrens zum Ausdruck. Den Staat aus der Natur des Menschen herleiten heißt zugleich, ihn aus seinen letzten definierenden Elementen aufbauen und begreifen. Und noch ein weiterer Umstand gestattet es, Hobbes als „Naturrechtler“ zu betrachten: die strenge Scheidung, die er zwischen dem geschichtlichen und dem „vernünftigen“ Recht trifft. Die logischen Wurzeln dieser Scheidung sind freilich von eigentümlicher Art. Wir kennen sie bereits: weil ihm Geschichte nicht als „Wissenschaft“ gilt, weil sie ihm nicht „Theorie“ ist, deshalb kann sie auch für die Erkenntnis eines so greifbar „theoretischen“ Gebildes, wie es für Hobbes der Staat darstellt, nichts Wesentliches beitragen.

Hobbes wäre der größte Theoretiker dieses Gebildes geworden, hätte er es vermocht, Staat und Geschichte in einer umfassenden Fragestellung zu verknüpfen. Wäre es ihm beschieden gewesen, zu entdecken, daß auch die Geschichte gleich dem Staate, nur nach anderen Gesichtspunkten als dieser, „K ö r p e r" zu nennen sei, dann hätte er den Begriff des Naturrechts überwunden, ohne doch die theoretischen Grundlagen seiner Auffassung opfern zu müssen. Ja mehr noch! Er hätte den Staat vermittels des Begriffs der T r a d i t i o n in eine tiefe, nie wieder lösbare und echt Platonische Verbindung gebracht mit seinen Grundlehren der P ä d a g o g i k. Es mag eine müßige Frage sein, ob Hobbes von dieser Leistung weit entfernt gewesen sei oder nicht. Aber vielleicht darf man sie zum mindesten als Idee andeuten, um seine mannigfach verschlungenen Beziehungen zur typischen Aufklärung zu beleuchten. Wie diese ist auch Hobbes „geschichtsfremd". Und wie bei ihr bezieht sich auch bei dem Übersetzer des Thukydides diese Geschichtsfremdheit nicht auf das Interesse an einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit geschichtlichen Stoffen, sondern auf die theoretische Wertung jenes Interesses. Mit der Aufklärung bezweifelt Hobbes, trotz aller Wirkungen, die er sich von der Geschichte verspricht, deren Wissenschaftlichkeit. Denn mit der Aufklärung neigt er dazu, das Individuelle aus dem Gegenstandsbereich wissenschaftlicher Forschung schlechthin auszuschalten. Aber von der Aufklärung trennt ihn — fast grundsätzlich — die Einstellung auf die Bedürfnisse und Bedingungen des analytischen Verfahrens. Der typischen Aufklärung sollte dieses Verfahren bis auf wenige Reste abhanden kommen, der kritisch strenge Begriff der „Möglichkeit" sich bis zur Unkenntlichkeit verflüchtigen[101]. Hobbes dagegen entfaltet ihn überall in kraftvoller Bewußtheit. Nie hätte die Aufklärung die Frage nach der „Möglichkeit" der Geschichte stellen können, mochte sie auch zu Zeiten gleichsam gefühlsmäßig die Geschichte als Voraussetzung philosophischer Einsicht gelten lassen[102]. Hobbes dagegen streift bereits hart an jene Frage und nur aus gefühlsmäßigen Motiven mag er an ihr vorbeigegangen sein.

Alles in allem: Die immanenten Schranken, die jeder Naturrechtslehre gesteckt sind, treten bei Hobbes noch erheblich deutlicher in die Erscheinung als bei den typi-

schen Naturrechtlern. Der Begriff der Natur gewinnt, wo er dem Kulturbegriff des Staates als Grundlage dienen soll, eine Funktionsbreite, die über das eigentliche Gebiet der Naturforschung weit hinausreicht. In der Tat ist es gar nicht die Frage gewesen, ob das Recht aus der Gesetzlichkeit der Natur begriffen werden könne, als vielmehr die, wie diese Gesetzlichkeit abzuwandeln sei, damit sie fähig werde, die Begriffe von Recht und Staat zu umspannen. Oder anders ausgedrückt: Das Recht bedeutet eine besondere Form der Bindung des einzelnen an ein überindividuelles Gebot. Es begründen bedeutet so viel wie es auf ein allen gemeinsames System von Vernunftsetzungen zurückzuführen. In der Sphäre des „Naturrechts" nun heißt dieses System „Natur". Aber deren Begriff gewinnt von dem neuen Aufgabenkreis eine charakteristische Färbung: im Hinblick auf ihn wird Natur selbst nach einer ganz neuen Richtung hin Aufgabe. Der Staat als „natürlicher" Gegenstand müsse, so hörten wir, auf geometrische Einsicht und Bewegungsgesetzlichkeit gegründet werden. Das bedeutet in Hobbes' Sprache, seine Probleme müßten analytisch bewältigt werden. Es bedeutet aber zugleich: die Begriffe der geometrischen Analysis und der Bewegung müssen eine entscheidende, der neuen Aufgabe gemäße Wandlung erfahren. Wir wissen bereits, wie sehr Hobbes dieser Bedingung Rechnung getragen hat. Die geometrische Analysis wird Hobbes, wo der Begriff des Staates in Frage steht, zum Symbol einer allgemeinen Ordnungs- und Bedingungswissenschaft. Und welchen Wandlungen Hobbes als Staatsphilosoph das Motiv der Bewegung unterwirft, ist uns von der Analyse seiner psychologischen Grundanschauungen her wohl bekannt. Wir kennen die Gründe, aus denen sich ihm hier die Begriffe des Denkschrittes und des Gedächtnisses aufdrängen, und wir begreifen jetzt, wie diese Gründe auf seine Lehre von Staat und Recht zurückwirken müssen. Wer Staat und Recht analytisch begründet, der muß diese Begriffe auf wohlcharakterisierte, aber elementare Akte des Wollens und damit auf den psychologischen Begriff der „Bewegung", der hier den organischen Wechselbezug von Denkschritten bedeutet, beziehen. Erst über jene Akte und diesen Begriff hinweg stellt sich ihm die „Natur" als mögliche oder einzige Rechtsquelle zur Erörterung.

Hobbes' Gegenstand ist nicht — das folgt schon aus seinen Anschauungen vom Wesen der Geschichte — irgendein historisch gegebener Staat. Sein Streben gilt dessen überzeitlichem Begriff. Als Staatsphilosoph ist er denn auch nicht, wozu ihn Neigung und Schicksal bestimmt zu haben schienen: Politiker. Als Staatsphilosoph ist es ihm ausschließlich um die Erfassung des ideellen Grenzwertes zu tun, dem der geschichtliche Staat durch Kriege und Umwälzungen der mannigfachsten Art hindurch zustrebt. Sein Staat ist die *ratio* jedes geschichtlichen. Gerade darum aber ist er auch der höchste Maßstab für eine leidenschaftslose, „geometrische" Betrachtung politischer Ereignisse. Er selbst erleidet freilich keine Entwicklung. Vielmehr kann von geschichtlicher Entwicklung nur die Rede sein, wo er als Norm und Kriterium vorausgesetzt ist. Eben darum aber fordert er auch Entwicklung. Keine Rechtsvorschrift, die nicht auch *de lege ferenda,* d. h. in Rücksicht auf die Frage erörtert werden könnte, ob sie dem Begriff des Staates genügt. Von welchen empirischen Faktoren der Anstoß zu solcher Entwicklung ausgehen mag, ist eine Sache für sich. Möglich, daß Hobbes jene Faktoren unterschätzt, möglich auch, daß sie, wie oben angedeutet, in der mit dem Recht und im Hinblick auf es gesetzten Tatsache der Sittlichkeit zusammengefaßt sind. Das aber, was man Hobbes' „Rationalismus" zu nennen pflegt, schließt sie nicht nur nicht aus, sondern begründet sie geradezu. Allein Hobbes' Staat ist nicht nur das rationale Kriterium des geschichtlich positiven Staates, sondern zugleich auch dessen Idee, d. h. dessen geschichtsphilosophische Vollendung. Was den Begriff des Staates definiert, das muß sich ihm auch als letztes Ziel der geschichtlichen Entwicklung der Staaten, als der eigentliche übergeschichtliche Sinn dieser Entwicklung darstellen. Das, worin sich ihm die logisch-analytische Struktur des Staates verkörpert, die Idee der exakten Wissenschaft, das muß sich ihm auch als geschichtsphilosophisches Prinzip bewähren: an dem Schicksal der wissenschaftlichen Einsicht hängt für Hobbes die Entfaltung und Höherbildung der Kultur, die Beseitigung von Streit und Krieg, von Not und Armut. Gibt es dies alles, so beweist ihm das nur, was in der Wissenschaft, entgegen den Kräften der Dunkelheit und des Aber-

glaubens, was vor allem im Sinne wissenschaftlicher Einsicht pädagogisch noch zu tun übrig sei. Man mag das als rationalistische Kurzsichtigkeit brandmarken oder als dogmatische Verherrlichung einer kalten „Verstandeskultur" ablehnen. Eines wird man nicht abstreiten können: daß Hobbes mit bewunderungswürdiger Klarheit und mit einer Schärfe, an die das Baconische Wort, daß Wissen Macht bedeute, nicht von fernher heranreicht, die Wissenschaft als Kulturproblem in Frage stellt. Kulturprobleme aber sind allemal Probleme der Geschichtsphilosophie und der Staatspädagogik.

Hobbes' Verhältnis zur Geschichte äußert sich aber noch an einem anderen wichtigen, ja für das Prinzip seiner Staatsphilosophie geradezu entscheidenden Punkt. Der Begriff des Staates heischt auf Grund des Gesellschaftsvertrages und dessen Voraussetzungen bedingungslose Unterwerfung des einzelnen unter ein System von Rechtsgeboten. Er enthält aber keine Aussage oder Forderung hinsichtlich besonderer geschichtlicher Umstände. Aufgabe des Staates ist es, die wilden Triebe der Menschen zu zügeln, die der *lex naturalis* zuwiderlaufen. Gäbe es diese Triebe nicht, so brauchte es keinen Staat zu geben. In welchen besonderen Rechtsformen aber ein bestimmter Staat seine Aufgabe erfüllt, d. h. auf welche Faktoren der Gesellschaftsvertrag die Macht und die Rechte der einzelnen überträgt, ist durch die *lex naturalis* nicht bestimmt. Mag auch Hobbes selbst, seinen persönlichen Sympathien entsprechend — er war ursprünglich Anhänger der Monarchie —, in bezug auf diesen Punkt geschwankt haben[103], sein T h e o r e m gestattet nur eine Auffassung. Denn in diesem handelt es sich um den B e g r i f f des Souveräns und der Souveränität, nicht aber um deren angemessenste geschichtliche Ausprägung. Der „Souverän" kann — und zwar uneingeschränkt oder mit mannigfachen Einschränkungen — eine Person sein. Er kann aber auch eine größere oder kleinere Gemeinschaft von Personen darstellen. Entscheidend ist immer nur, daß er die wechselbezogenen Rechts- und Machtqualitäten des Staates verkörpere; daß sich in ihm eine spezifische Form des W o l l e n s ausprägе.

Im Willen des Souveräns, im souveränen Wollen, konzentriert sich geradezu die Funktion des Staates. Sein

Begriff repräsentiert — logisch geredet — die Autonomie des Staatsgedankens. Er bringt zum Ausdruck, daß das Problem des Staates mit keinem anderen verwechselt werden dürfe, mag es sich auch mit noch so vielen berühren. Und weiterhin: Er verkörpert — politisch gesprochen — die Souveränität der Regierungsgewalt in ihren Entschlüssen und Handlungen. Er bringt die Einheitlichkeit und Selbstgenugsamkeit dieser Gewalt zur Ausprägung, oder was dasselbe bedeutet, in ihm offenbart sich die für den Staat charakteristische Verknüpfung zwischen Macht und Recht. Denn der souveräne Wille setzt sich als rechtlicher Wille um in Machtgebote. Der Staat ist Machtsubjekt, weil er Rechtssubjekt ist, seine Kundgebungen und Handlungen sind zugleich rechtlich fundierte, auf „natürliche" Gebote der Sittlichkeit gegründete Machtäußerungen: und zwar sind sie es sowohl nach innen, d. h. hinsichtlich der Bürger des Staates selbst, als auch nach außen hin, d. h. in ihrem Verhältnis zu anderen Macht- und Willenssubjekten von gleicher Struktur. Macht und Recht sind im Begriff des Staates wechselbezogen, das Recht als Form der Bindung des einzelnen an den Staat durch dessen Macht zugleich gefordert und verbürgt. Recht und Macht sind solcherart Korrelate des souveränen Willens und so wenig Kollektivbegriffe, wie dieser souveräne Wille selbst. Denn wo der Staat als solcher „will" und sich als Wille, d. h. als einheitliches Macht- und Rechtssubjekt weiß und betätigt, da repräsentiert er zwar die Willensmeinungen aller seiner Glieder, ohne doch mit ihnen zusammenzufallen. Es „wollen" nicht alle, wenn der Staat „will"; wohl aber ist von allen gefordert, im Sinne des staatlichen Wollens, d. h. der souveränen Macht- und Rechtsgebote des Staates zu wollen. Der Begriff des souveränen Willens ist bei Hobbes — ganz so wie später bei J. J. Rousseau die *volonté générale* — ein analytischer Begriff. Er vertritt den Gedanken einer Bedingung, die erfüllt sein muß, soll von den Willensäußerungen der Glieder einer staatlichen Gemeinschaft überhaupt die Rede sein können.

Der souveräne Wille beherrscht also in einem zwiefachen Sinn die einzelnen, sowie den Inbegriff der einzelnen auf Verhältnisse des staatlichen Gemeinschaftslebens gerichteten Willensäußerungen: in einem logischen,

sofern er nämlich die „Möglichkeit" jener Willensäußerungen verbürgt, und in einem rechtlich-politischen, sofern er von ihnen Gehorsam fordert und sie zu Gehorsam zwingt. Indem nun der Gesellschaftsvertrag dieses Verhältnis festlegt, kennzeichnet er sich selbst als sachliche Bedingung, als theoretische Voraussetzung für die Möglichkeit des souveränen Willens. In dieser seiner Funktion und dem, was aus ihr für die Aufrichtung der Herrschaft des souveränen staatlichen Willens folgt, erschöpft sich denn auch seine Bedeutung für Hobbes. Wir sprechen es darum noch einmal aus: nicht daß er geschlossen worden sei, sondern daß er als geschlossen und somit als schließbar vorausgesetzt werden müsse, ist Hobbes' These. Nur mit diesem Vorbehalt kann man sagen, daß Hobbes der Akt des Vertragsschlusses, also die Idee einer „Urversammlung", die in dieser oder jener Form einen einzigen Willen — der durchaus nicht der Wille eines einzigen zu sein braucht — als Repräsentanten aller festlegt, Problem geworden sei. Eines solchen Repräsentanten aber bedürfen diese „alle", weil sie eines gemeinsamen Richt- und Bezugspunktes bedürfen, der, gegenüber ihrem höchstens nur summativen Nebeneinander, die Gesetzlichkeit einer Bedingung und damit erst die Möglichkeit dieses Nebeneinanders selbst darstellt. Gerade jener Richt- und Bezugspunkt aber ist der souveräne Wille. Er erscheint in jedem einzelnen Willenssubjekt vorausgesetzt, sofern sich dieses im Sinne einer Aufgabe betätigt, die die Idee des staatlichen Gemeinschaftslebens einschließt, und verweist schließlich wieder nur auf die „Natur" als den Quellpunkt des Bedürfnisses nach Beseitigung des allgemeinen Kriegszustandes und nach Aufrichtung einer staatlich-rechtlichen Ordnung. Für die Beurteilung der Prinzipien ist es unerheblich, daß Hobbes sich von den Funktionen jener begrifflich geforderten Urversammlung ein nicht ganz einheitliches Bild macht. Wichtiger schon ist es, zu bedenken, daß für ihn die zur Aufrichtung des Staates zusammentretende Urversammlung der Idee nach vor jeder möglichen besonderen Staatsverfassung und Regierungsform steht. Wird doch jede von ihnen erst möglich, nachdem die Urversammlung die Übertragung der „natürlichen" Rechts- und Machtbefugnisse des einzelnen auf den „Souverän"

vollzogen und so dessen unbeschränkte repräsentative Gewalt begründet hat. Wohl ist also jene Urversammlung allemal „verfassunggebend"; doch kommen die im Sinne des modernen Staatsrechtes verfassunggebenden Körperschaften keineswegs der Hobbesschen Urversammlung gleich. Denn vor jenen steht im logischen wie im zeitlichen Sinn ein Rechtszustand, den es nur zu verändern gilt. Vor dieser dagegen ist sozusagen das staatliche ἄπειρον, ist höchstens jener als Krieg aller gegen alle zu kennzeichnende gesellschaftliche Urzustand, aus dem nach immanenten Gesetzen der menschlichen „Natur" der Staat zwar hervorgehen muß, der aber mit dem Staate so wenig gemein haben kann wie der „natürliche", durch nichts gehemmte Machts- und Rechtskreis des einzelnen mit der rechtlich normierten und im Sinne solcher Norm absoluten Gewalt des „Souveräns". Daß Hobbes selbst gelegentlich die Urversammlung trotzdem als eine „beinahe" demokratische Einrichtung bezeichnet, beweist demgegenüber nur wenig[104]. Ja dieses „beinahe" läßt gerade den Punkt erkennen, auf den alles ankommt. Die Urversammlung, so etwa will der Denker sagen, teilt mit der Demokratie gewisse bezeichnende Merkmale. Die Stimmen der Mehrheit „involvieren" auch in ihr die übrigen. Allein dieser Zustand ergibt sich hier lediglich aus dem natürlichen Gewicht der Kräfte. Er ergibt sich sozusagen aus dem bloßen Begriff der Entscheidung, er ist nicht planmäßig gewollte politische Einrichtung. Vor allem aber fehlt der Urversammlung die eigentümliche Kontinuität, — wenn man will: die Geschichtlichkeit des Trägers der souveränen Gewalt. Sie bedeutet den selbst ungeschichtlichen Anlaß dieser Kontinuität, gleichsam deren „Entelechie", nicht aber deren Entfaltung in dem spezifischen Gefüge und den besonderen Einzelzügen der demokratischen Verfassung.

Das sind die wesentlichen Elemente der Hobbesschen Staatslehre. Die feinen, freilich nicht immer restlos geschlossenen Analysen, die der Denker dem Problem der einzelnen Staatsformen, mit politischen Nebenabsichten oder ohne solche widmet, ändern an dem Gesamtbilde nichts. Entscheidend bleibt für dieses immer nur das Prinzip der Fragestellung, deren Richtung auf den Begriff des Staates. Wie aber verhält sich dieser letztere zu den

Gründen der Vielheit staatlicher Gebilde? Wie verträgt sich mit der Tatsache solcher Vielheit, die zugleich Vielgestaltigkeit bedeutet, die schematisch-geradlinige Ableitung des Staatswillens bei Hobbes mit Hilfe des Gesellschaftsvertrages? Die Frage ist von grundsätzlicher Bedeutung und entrollt aufs neue das Problem von Hobbes' Verhältnis zur Geschichte. Das Prinzip nämlich, gemäß welchem sich eine „Volksmenge" in der Einheit einer Urversammlung, d. h. in der Absicht des Gesellschaftsvertrages zusammenfindet, ist ein eminent geschichtliches. Es ist dasselbe, das auch dem Begriff der Nation zugrunde liegt, ein Prinzip, demzufolge die Motive des nationalen Willens und der geschichtlichen Überlieferung durchgängig wechselbezogen erscheinen. Die Nation lebt, wie man zu sagen pflegt, in dieser Überlieferung; sie ist geradezu Geschichte. Eben darum schon muß Geschichte wirksam sein, wo sich die Menschheit vermöge des Gesellschaftsvertrages zu wohlumschriebenen staatlichen Willenseinheiten gliedern soll. Der Problemkreis hat sich Hobbes nicht erschlossen: die Geschichtsfremdheit des Denkers verwehrt diesem den Zugang zu den letzten methodischen Voraussetzungen des eigenen Begriffssystems.

Man hat zuweilen eine gewisse Schwierigkeit darin erblicken wollen, daß die Idee des Gesellschaftsvertrages eine Gemeinschaft voraussetzt, die im rechtlichen Sinne des Wortes zugleich Subjekt und Objekt sein müsse, sofern sie sich nämlich selbst befiehlt und selbst gehorcht. Indessen, die Schwierigkeit ist nur scheinbar oder zum mindesten, sie bringt einen durchaus nicht vereinzelten und durchaus nicht auf die Geltungssphäre des Rechts allein beschränkten Sachverhalt zum Ausdruck. Jedes ethische Urteil, jede sittliche Wertung eigener und fremder Handlungen operiert mit der gleichen Voraussetzung. Ja sie liegt bereits in der Tatsache des Denkens selbst vor; sie stellt geradezu eine letzte Bedingung dieser Tatsache dar. Damit „ich" zu „mir" selbst „ich" sage, damit „ich" um „mich" wisse, damit „ich" „mir" etwas vergegenwärtige, muß das „ich" „sich" selbst Gegenstand sein. Ja man darf den Gedanken nach seiner sozialpsychologischen Seite hin ergänzen und geradezu aussprechen: schon der grundlegende Sachverhalt des „Wir",

der Umstand, daß eine Mehrheit in der Tatsache des Sich-Verstehens und Sich-Verständigens zu einer Einheit wird, die sich sowohl als Mehrheit wie als Einheit „w e i ß", offenbaren dieselben Zusammenhänge. Das eigentliche Problem liegt hier viel zu tief, als daß es im Rahmen einer einfachen kritischen oder gar geschichtlichen Erörterung von Hobbes' Staatsphilosophie sollte seine endgültige Erledigung finden können. Denn es betrifft eine Voraussetzung der Tatsache des Denkens selbst und berührt den höchsten Punkt, bis an den die kritische Analyse überhaupt noch legitim vorzudringen vermag. So gewiß nun jene Tatsache, so gewiß auch — abgesehen jetzt von allen staatsrechtlichen Gesichtspunkten — keine grundsätzliche Schwierigkeit, einen Kollektivfaktor anzuerkennen, der nur als sein eigenes Objekt Subjekt sein kann. — Ist denn nun auch der „Souverän" vertraglich an den Willen der Urversammlung gebunden? Man braucht diese Frage nur zu stellen, um einzusehen, daß sie dem sachlichen Gehalt der Hobbesschen Lehre nach verneint werden muß. Die Tatsache und der Wille der konstituierenden Versamm lung — das recht eigentlich i s t ja der „Souverän", oder genauer: der „Souverän" der greifbare Effekt jenes Willens. Die Übertragung der ursprünglichen Macht des einzelnen auf den Souverän fällt der Sache nach mit der Konstituierung des einheitlichen Willens der Urversammlung zusammen, mag auch Hobbes selbst zuweilen jene Übertragung als besonderen rechtlichen Akt aufzufassen geneigt sein. Die Tatsache des Souveräns ist eben die Tatsache des Staates selbst mit allen spezifischen Formen seiner Wirksamkeit, mit allen seinen formalen Ansprüchen, bedingungslos zu gebieten und zu strafen. Die Urversammlung schafft den Staat, d. h. sie schafft den „Souverän". Sie verzehrt sich aber gleichsam in diesem Akt; sie geht in ihm auf und ist selbst in der Tatsache seines Vollzugs aufgehoben. Schon aus diesem Grunde können Souverän und Urversammlung nicht durch sekundäre Verträge aneinander gebunden sein.

In der Tatsache der Setzung des Souveräns betätigt die Urversammlung und vermittels ihrer der einzelne den in der „Natur" selbst wurzelnden sittlichen Willen zur Abschaffung des Krieges aller gegen alle, die die Sicherheit der Person verbürgende und im Hinblick darauf sitt-

lich motivierte Ablehnung des *„homo homini lupus"*. Immer wieder erweist sich so unter Hobbes' Voraussetzungen Sittlichkeit als Äußerungsform des Rechtes. Als sittliche, durch die „Vernunft" geforderte und darum notwendige Einrichtung k ö n n e der Staat gar nicht Unrecht tun. Was er als Recht setzt, ist es auch. Ein ungerechtes Gesetz bedeutete sozusagen einen Widerspruch in sich selbst. Behält also auch der einzelne als letzten Rest des rechtlichen Naturzustandes das Recht auf Selbsterhaltung oder, negativ ausgedrückt, das Recht, sich der Lebensgefahr zu entziehen, so bleibt doch dem Staate das Recht, diejenigen zu bestrafen, die ihm unter Berufung auf jenes Urrecht den Gehorsam versagen.

Man fühlt, wie Hobbes hier mit dem Prinzip der auch dem Recht gegenüber autonomen Sittlichkeit ringt. Weder die Idee einer sittlich gemeinten Hingabe des Lebens für die staatliche Gemeinschaft, noch auch der Gedanke, daß der Staat seine Rechte mißbrauchen könnte, haben in seinen Erwägungen ihre systematisch bedingte Stelle. Wohl erkennt auch er diese Probleme. Aber es fehlen ihm die methodischen Mittel, sie zu bewältigen. Er hilft sich in dem einen Fall mit dem Hinweis auf die staatserhaltende Absicht jener freiwilligen Opferung des eigenen Lebens für die Gemeinschaft, und er macht hier den gerade unter seinen Gesichtspunkten keineswegs unbedenklichen Unterschied zwischen Entscheidungen des Staates, die wohl *iure* gelten, aber nicht *iuste* vollzogen sind. Es treten eben die im letzten Grunde unüberwundenen Hemmungen und Schwierigkeiten hervor, die sich aus seinem Begriff des Naturrechts und dessen prinzipiell ungeklärtem Verhältnis zu den Motiven von Staat und Sittlichkeit herleiten. Aus den gleichen Gründen aber findet auch das Problem der politischen Freiheit bei Hobbes nicht das volle Maß der ihm gebührenden kritischen Würdigung. Insonderheit bleibt es, bei aller Klarheit des Denkers im einzelnen, bei all seiner Umsicht und Tiefe in der Beurteilung menschlicher Dinge, hinsichtlich der entscheidenden Beziehungen zur Frage der „natürlichen" Freiheit unerledigt. Wie fein Hobbes auch zu differenzieren versteht, seine Mittel versagen eben, wo es an den begrifflichen Voraussetzungen seiner Aufgaben gebricht. Und wie um das Problem der Sittlichkeit, so steht es bei ihm auch um jene anderen

Formen menschlicher Beziehungen, die dem staatlichen Machtbereich gleichsam nur vermittelt und sekundär unterliegen. Es bietet einen eigentümlichen Reiz, sich in die verwickelten Beweisgänge, die die Herrschaft der Eltern über ihre Kinder auf deren „Einwilligung" zu gründen und damit auf den Vertragsgedanken zurückzubeziehen suchen, oder die die ursprünglichen Rechte der Mutter an ihrem Kinde durch Bedingungen und Reservationen beherrscht denken, zu vertiefen. Überall das gleiche Schwanken bezüglich des Wesens der in Frage kommenden Bindungen: überall dieselbe Scheu vor einer methodischen Isolierung des Begriffs der Sittlichkeit, überall vor allem die bedenkliche Neigung, das Motiv des Naturrechts nach mannigfachen Richtungen, ganz besonders aber nach der Seite gewisser gefühlsmäßiger Reaktionen hin, schillern zu lassen. Die Frage erfährt keine endgültige und grundsätzliche Erledigung, ob die *lex naturalis* durch ihr Verhältnis zum *status civilis* erschöpfend bestimmt sei.

Und so erkennt man denn in dem Problem der N a t u r als der Quelle des Rechts den Angelpunkt, zugleich aber die eigentliche systematische Klippe der Hobbesschen Staatsphilosophie. Es ist das Schicksal der Naturrechtslehre, daß sie die vorgesellschaftlichen Bedingungen der Gesellschaft mit einem vorgesellschaftlichen Z u s t a n d der Menschen zu verwechseln geneigt ist. Auch Hobbes ist diesem Schicksal, aus Gründen, die wir kennen, verfallen. Mehr als irgendeiner seiner Genossen hat freilich er, der Meister der analytischen Methode, sich auf den Begriff der Bedingung einzustellen vermocht. Es bleibt darum wahr, was sich uns als Ergebnis der Hobbesschen Pädagogik darstellte: der Mensch ist vermittels des Mediums von Urteil und Sprache in die Gesellschaft hineingeboren. Denn es ist nichts „vor" der Gesellschaft als deren Bedingungen, — auch nicht der „Krieg aller gegen alle". Erweist sich doch auch dieser Krieg, man mag sich ihn noch so elementar geführt konstruieren, als Gesellschaftsphänomen. Darin liegt die bleibende logische Leistung, die sich an Hobbes' Staatstheorie knüpft. Sie aber leitet uns zurück zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen, zu dem Gedanken, daß auch der Begriff des Staates dem „geometrischen" Verfahren zu unterwerfen sei. Zugleich

freilich vermittelt sie uns bedeutsame Einblicke in die letzten Motive von Hobbes' Anschauungen über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche. Wenn es ein Verdienst der Naturrechtslehre ist, die Begriffe von Recht und Staat gegenüber den Gedankenkreisen des Glaubens und der Kirche scharf abgegrenzt zu haben, so sieht sich doch gerade sie vor die Aufgabe gestellt, das Verhältnis zwischen Staat und Kirche auch nach der positiven Seite hin zu klären. Was zu diesem Punkt über Hobbes selbst zu sagen ist, ward im Rahmen der allgemeinen Betrachtungen über die Grundlagen seines Systems bereits berührt. Um so kürzer dürfen wir uns hier fassen.

Die Frage nach Hobbes' Verhältnis zu Religion und Kirche läßt sich von der persönlichen und biographischen Seite her nicht in Angriff nehmen: dem Denker selbst sind tiefere religiöse Affekte augenscheinlich fremd. Glaube und Kirche werden ihm nur im Zusammenhang seines philosophischen Systems zu Problemen. Dabei konzentriert sich sein Interesse im wesentlichen auf einen Punkt. Es handelt sich ihm darum, das Verhältnis zwischen Glaube und Erkenntnisbegriff oder, was für ihn dasselbe bedeutet, zwischen den Gegenständen des Glaubens und der analytischen Methode zu klären. Und dieses Verhältnis bestimmt sich ihm durchaus negativ. Die Gegenstände des religiösen Glaubens entziehen sich jeder definierenden Bestimmung. Sie genügen keiner „Hypothesis", sie gestatten keine Aussage über ihre Zusammensetzung aus Elementen. Das Sein des göttlichen Wesens ist nicht bedingt, daher dieses Wesen selbst nicht erkennbar, — auch dann nicht, wenn wir die unbekannte und unsere Ideen bewirkende Ursache der uns zugänglichen Ursachenreihe als Gott bezeichnen. Allein die Tatsache des Glaubens und die Unerkennbarkeit seiner Gegenstände bedeuten für Hobbes zweierlei. Jene und mit ihr die glaubensmäßig gefärbte Überzeugung von dem Dasein Gottes sind nun einmal gegeben. Damit aber erscheint der Begriff des göttlichen Daseins als eine der erkenntnismäßigen Analyse entrückte Größe. Es ist kein Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung, kein mögliches Ziel eines methodischen Beweisganges. Sein Begriff bestimmt sich vielmehr in der Tatsache der Glaubensverehrung selbst. Gottes Existenz behaupten heißt dem zentralen Gegenstande gläubiger Ver-

ehrung die „Ehre des Daseins" zuerkennen. Zwischen Hobbes und Descartes eröffnet sich gerade an diesem Punkte eine kaum überbrückbare Kluft. Descartes' ontologischer, die göttliche Existenz aus dem Begriff der schlechthinnigen Vollkommenheit ableitender Beweis ist bei Hobbes recht eigentlich überwunden, — zwar nicht vermittels einer Kritik des Begriffs der Existenz selbst, also nicht durch eine Annäherung an die Kantische Einsicht, daß Existenzialsätze „synthetisch" seien; sondern mit Hilfe einer Besinnung auf den eigentümlichen Seinswert von Gegenständen religiöser Verehrung. Diese Gedanken lassen nun, vielleicht weil sie letzten Endes nicht der eigenen religiösen Stimmung entspringen, Ansätze zu einer positiven Charakteristik der Glaubenstatsache sicherlich vermissen. Sie erwecken den Anschein, als sei die grundsätzliche Scheidung zwischen den Objekten des Glaubens und der Erkenntnis nur getroffen worden, um die Interessen der letzteren zu wahren. Im weiten Umfang ist dem auch gewiß so. Allein der Hinweis auf diese Zusammenhänge erschöpft Hobbes' Stellung zu den Problemen des Glaubens ebensowenig, wie es seine gangbare Charakteristik als „Atheist" tut. Denn man mache sich, was zunächst den letzteren Punkt anlangt, klar, daß dem Mangel einer positiven Glaubensbetätigung, ja selbst ausgesprochen negativen Tendenzen bei Hobbes durchaus kein Mangel des Verständnisses für die Tatsache und die Werte der gläubigen Bejahung des göttlichen Daseins parallel läuft. Auch lasse man sich nicht dadurch täuschen, daß sich ihm das Glaubensleben vielfach nur unter dem Gesichtspunkt der Anlässe darstellt, aus denen es zur Entfaltung kommt. Und selbst die negative Wertung dieser Anlässe — es handelt sich um Furcht, Hoffnung und Aberglaube in mannigfachen Graden und Schattierungen — bedeutet keineswegs Leugnung einer eigentümlichen Gegenstandsrichtung des gläubigen Verhaltens. Dazu kommt noch, daß Hobbes die psychologischen Korrelate des göttlichen Daseins nicht in den oben genannten Anlässen allein erblickt. Mit tiefem Verständnis für die Komplexion der religiösen Grundmotive gedenkt er auch des eigentümlichen Glaubensaffekts der Liebe und der Dankbarkeit[105]. Nur von fernher freilich, aber in immerhin erkennbaren Umrissen kündigt sich bei Hobbes der

Gedanke einer selbständigen und positiv bestimmten Sphäre religiöser Geltung an, die Idee, daß der Glaube ein einheitliches, allen anderen gegenüber wohlcharakterisiertes, mit ihnen aber trotzdem systematisch verknüpftes Gebiet der „Wahrheit" umfasse. Und weil es die „Vernunft" ist, die die Abgrenzung der Sphären des Glaubens und der Erkenntnis fordert, so drängt auch ihr Begriff nach allseitiger Erweiterung. Es ist, zum mindesten implizit, die Frage nach Umfang und Gliederung des gemeinsamen Vernunftbereichs gestellt, der die Gebiete erkenntnismäßiger und außererkenntnismäßiger Geltung in systematischem Wechselbezug vereinigt.

Bei Hobbes selbst freilich gewinnt die Sphäre des Glaubens noch von einer anderen Seite her ihren positiven Gehalt und ihren charakteristischen Bezug auf die Probleme der Erkenntnis. Aller Glaube ist an die Idee einer Gemeinschaft und damit an den Begriff der Gesellschaft gebunden. Vor allem schließt die imperative Form der Glaubenssätze, deren Lehrhaftigkeit also, den Begriff einer Instanz ein, die in Sachen der Lehre autoritative Entscheidungen zu treffen vermag. Diese Instanz ist die Kirche. Nun hat sich aber als höchstes Gesetz aller Gemeinschaft der Staat ausgewiesen. Er stellt darum auch die höchste Norm für die besondere Gemeinschaftsform des Glaubens, der Kirche, dar. Als Organisation empfängt diese erst im Staate und durch den Staat das Recht ihres Daseins. Und sofern weiterhin die Art der Gottesverehrung auf den Begriff dieser Organisation verweist, herrscht auch über jene das Gesetz des Staates. Man erkennt klar: drei Begriffe scheiden sich hier mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit: der des Glaubensanlasses, der göttlichen Existenz und der kirchlichen Organisation. Aber diese Trennung bedeutet zugleich auch Wechselbezug und Synthese. Wie die psychologischen Anlässe des gläubigen Verhaltens der Geltungsnorm der Glaubenswahrheit entsprechen und in ihren allgemeinsten Zügen wiederum von dieser gefordert werden, so verbinden sich in dem Begriff der Kirche die Motive von Glaube und Staat. Zwar verschließt sich jener den Formen des beweisenden Erkennens. Sofern er aber in der Tatsache der Kirche und damit im Begriff des Staates seine unerläßliche organisatorische Entfaltung erfährt, gewinnt

auch er eine eindeutige Beziehung zum Erkenntnisbegriff der Wissenschaft, wenn sonst das „geometrische" Problem des Staates als lösbar betrachtet wird, wenn der Staat als *corpus politicum* erfaßt sein soll. Dient somit auf der einen Seite der Glaube nur als Folie für den Begriff strenger, d. h. analytischer Erkenntnis, so findet er sich auf der anderen vermittels der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in deren Gesetzlichkeit bedingungslos hineinverstrickt. Allein man fühlt die methodischen Schwierigkeiten, die der restlosen Erfüllung aller dieser Forderungen im Wege stehen. Man fühlt das Bedenkliche des Versuchs, die Begriffe „Glaube" und „Erkenntnis" in einer zwiespältigen Beziehung zu umfassen, und immer wieder erhebt sich die kritische Frage: Ist ihre radikale Verschiedenheit durch den gemeinsamen Ausblick auf den Begriff des Staates wirklich überwunden, oder waltet zwischen ihnen eine ursprüngliche Affinität, die selbst erst den gemeinsamen Bezug auf den Erkenntnisbegriff des Staates ermöglicht? In dem einen wie in dem anderen Falle aber stellt sich dieser letztere aufs neue zur Erörterung.

Hobbes' Staatstheorie erschließt weite und bedeutungsvolle logische Ausblicke. Sie lassen sich in einer kurzen und schlichten, im letzten Grunde aber auf Hobbes' ursprüngliche Tendenzen zurückgreifenden Frage kennzeichnen. Ist die analytische Methode in der Gestalt, wie Hobbes sie vorfand, überhaupt fähig, auf das Problem des Staates angewandt zu werden? Wir beschränken uns, um sie zu beantworten, auf wenige grundsätzliche Feststellungen. Der Staat ist ein Kulturbegriff. D. h. seine Definitionselemente sind noch in einem anderen Sinn als diejenigen eines Naturereignisses Funktionen der Zeit: sie sind nur möglich mit Beziehung auf die Idee normgemäßer H a n d l u n g e n. Sie haben somit einen eigentümlichen und ursprünglichen p s y c h o l o g i s c h e n Bezug. Sie erscheinen ganz bestimmten Bedingungen und Zielen gemäß i n t e n d i e r t. Sie sind — Hobbes selbst betont es mit fruchtbarstem Nachdruck — Phänomene des „Willens". Als solche aber gliedern sie sich Voraussetzungen gemäß, die in der spezifischen Gesetzlichkeit des τὸ φαίνεσθαι wurzeln. Auch diese Zusammenhänge sind Hobbes keineswegs fremd. Die entscheidende Kon-

sequenz aber nach der Seite der Methode hin zu ziehen, war ihm nicht gegeben. Er sah nur das analytische Verfahren, wie es sich in dem Medium der mathematischen Ordnung oder in dem Bereich des Naturgeschehens entfaltet: seinen Euklidischen und Galileischen Typus. Die Frage aber, wie sich die Idee der Analysis an einem Substrat verwirklichen mag, dessen Bestimmtheit in seinem Wissen um sich selbst besteht, hat er nur in ihren allgemeinsten Beziehungen, im Hinblick auf die Tatsache des Psychischen überhaupt, in Angriff genommen. Hier freilich mit dem bedeutsamen Erfolg, einen kritischen Begriff des Gedächtnisses eingeführt und damit dem Motiv der „Bewegung" einen neuen und eigenartigen Sinn gegeben zu haben. Allein das Problem erschöpft sich nicht in der Rücksicht auf die psychologische Einsicht. Es drängt über diese hinaus zur theoretischen Bewältigung weiterer Aufgaben. Es schließt die Frage nach der besonderen Natur der Denkschritte ein, in deren Vollzug sich die außererkenntnismäßigen Geltungswerte gestalten. Es sind diejenigen, deren sachlicher Bestand die Beziehung auf den Faktor Ich fordert. Sittliche, ästhetische oder rechtliche Werte sind, so sehr sie sich auch voneinander unterscheiden mögen, den sachlichen Bedingungen ihrer Begriffe nach „subjektbezogen"[106]. Das bedeutet nicht etwa, daß ein subjektives „Belieben" darüber entscheidet, was sittlich ist, sondern dies, daß der Begriff der Sittlichkeit die Idee der Handlung notwendig voraussetzt, — dieselbe Idee, die auch, wenngleich nach anderen Grundsätzen, die Begriffe von Recht und Staat konstituiert. Das Problem des Staates kann also nicht durch einfache Übertragung der Prinzipien des analytischen Verfahrens aus Mathematik und Naturwissenschaft exakt, d. h. „geometrisch" werden; dieses Ziel wird vielmehr erst dann als erreicht gelten können, wenn die analytische Methode eine dem Begriff des Staates gemäße Wandlung ihres Gefüges erfahren hat. Der Weg zu ihm führt unweigerlich über das τὸ φαινεσθαι. Doch steht dieses erst an seinem Anfang. Und über ihn ist Hobbes nicht hinausgelangt. Wäre er es, so hätte sich ihm ein Kreis von Aufgaben erschlossen, innerhalb dessen nicht nur der Begriff des Staates, sondern zugleich das Gefüge von Logik und Psychologie Problem werden müssen. Auch die philo-

sophische Forschung der Gegenwart vermag ihn nur aus der Ferne und erst in schwankenden Umrissen zu erkennen. Von welcher Seite immer sie aber in ihn einzudringen versucht, überall stößt sie auf Grundmotive des Hobbesschen Denkens. Es ist bei Hobbes ähnlich wie bei Platon: erst in seiner Lehre vom Staate enthüllen sich die letzten Tiefen, aber auch die charakteristischen Schranken seines Denkens. Sie bringt den Gedanken der analytischen Methode zu einer nie geahnten Reife. Aber sie weist ihm zugleich den Weg einer neuen und fruchtbringenden Entwicklung.

VII. DIE STAATSPHILOSOPHIE VON DER RENAISSANCE BIS ZUR AUFKLÄRUNG

So tief auch die Hobbessche Staatsphilosophie in den logischen Anschauungen des Denkers wurzelt, ihre eigentümliche geschichtliche Bedeutung erhält sie doch erst auf dem Hintergrunde der zeitgenössischen Theoreme von Recht und Staat. Aus dem Geiste der Renaissance heraus geboren und nach der Aufklärung hin abklingend, erreichen diese den Höhepunkt ihrer Entwicklung in dem Zeitalter der großen philosophischen Systeme. Es mag wahr sein, daß die ungeheure Erweiterung des geographischen Gesichtskreises einer der entscheidenden psychologischen Anlässe für die Emanzipation der Renaissance von den Staatstheorien der scholastischen Überlieferung gewesen ist. Und sicherlich hat die Besinnung des Individuums auf seine elementaren Ansprüche an Erkenntnis und Leben ihren gewichtigen Anteil an jener Emanzipation. Deren Prinzip und sachliche Gründe aber erscheinen damit noch nicht geklärt: noch bleibt vor allem die Frage nach der Struktur des neuen Begriffs der Staatstheorie offen. Diese Struktur nun entspricht dem neuen Begriff der Logik. Ihn aber kennen wir bereits. Es ist der Begriff einer Wissenschaft von der Erkenntnis selbst, einer Wissenschaft von dem Begriff der Erkenntnis, d. h. der O b j e k t i v i t ä t. Und so ist es denn auch das nächste Problem einer neuen Staatstheorie, den Bedingungen dieser Objektivität nachzugehen und Rechnung zu tragen.

Wesentlich unter solchen Gesichtspunkten vollzieht sich die Entwicklung der staatstheoretischen Gedanken der Zeit. Zwar kann sie durchaus nicht einheitlich genannt werden. Allein die Vielgestaltigkeit der Typen, in denen sie sich darbietet, verrät doch allenthalben den gleichen Wesenszug. Immer ist es ihre Absicht, „Recht“ und

„Staat" unbeeinflußt durch Rücksichten auf andere Geltungswerte, d. h. ihrer spezifischen Gegenstandsnorm nach, zu erfassen. Mögen sie sich dabei, von humanistischen Tendenzen mitbestimmt, den Grundsätzen des Platonischen Staatsentwurfs nähern, mögen sie zu dem unverfälschten Aristoteles zurückkehren wollen oder sich in deutlicher oder versteckter Anlehnung an gewisse Thesen der scholastischen Vergangenheit in eigenen kühnen Konstruktionen utopischer Gesellschaftsordnungen ergehen: überall handelt es sich ihnen um die Einsicht in die Besonderheit der Bindung, die das Staatsgesetz der wissenschaftlichen Erkenntnis, vor allem aber dem religiösen Gebot gegenüber auszeichnet. Nicht immer freilich gibt man sich über diese letzten Motive Rechenschaft. Ja oft genug werden aus naheliegenden Gründen gerade von den Zeitgenossen die „Utopien" als Ausgeburten einer zügellosen Phantasie, als Muster einer nur subjektiven Behandlung des Problems vom Staate getadelt und verworfen. Man übersieht, daß sich auch in jenen Utopien festgefügte staatstheoretische Grundsätze ausprägen, daß sie, bewußt ungeschichtlich, ideale Typen des staatlichen Gemeinschaftslebens entwerfen, deren einzelne Elemente aber hier und dort ihre geschichtliche Verwirklichung erfahren haben oder doch nach Lage der Dinge jederzeit erfahren könnten. Trotzdem sind die Argumente, mit denen man sich gegen die Utopien wendet, von größter Bedeutung. Denn sie bringen fast noch reiner als jene die ursprünglichen Motive der Renaissance zum Ausdruck, wenn sie etwa fordern, daß an die Stelle des Staatsromans die Wissenschaft vom Staate, die nüchterne Prüfung der Bedingungen der geschichtlich-wirklichen Staaten zu treten habe.

Auf dieser Grundlage kommt es auch zu einem neuen, wissenschaftlichen Begriff der Politik. Zugleich werden nationale Selbständigkeit und nationale Geschichte als gegenständliche Voraussetzungen jenes Begriffs erkannt, und erlangen in dieser ihrer Rolle immer größere Bedeutung für staatsmännisches Denken und Handeln. Das Ideal der „politischen Freiheit" gewinnt mehr und mehr Boden und stellt in immer neuen Abwandlungen die Frage nach dem Verhältnis der Begriffe „Macht" und „Politik", „Recht" und „Sittlichkeit". Gleich einem roten Faden ziehen sich diese Motive hier deutlicher, dort von anderen über-

schattet durch die Literatur der Zeit hindurch, und ohne Schwierigkeit ließen sie sich schon an Thomas Morus' (1480—1535) „Utopia", dann aber an Nicolo Machiavellis (1469—1527) staatsphilosophischem und politischem Glaubensbekenntnis oder an Thomas Campanellas (1568—1639) „Sonnenstaat" aufweisen. Im einzelnen besehen gleiten sie freilich nur allzu leicht aus ihrer Bahn. Daß z. B. Campanella, Hobbes' weithin berühmter Zeitgenosse, in seinem idealen Staat die Herrschaft der „Vernunft" aufrichten will, ist ein echt Platonischer Versuch. Platonisch sind auch manche besonderen Züge seines Vernunftstaats: der höchste Regent im Staate, die „Sonne", der Weiseste von allen, Priester und Metaphysiker zugleich; der Staat selbst nach Macht, Weisheit und Liebe gegliedert und solcher Gliederung gemäß von drei der „Sonne" untergeordneten Regenten beherrscht; Familienleben und Geburten nach „vernünftigen" Grundsätzen geregelt; das Privateigentum aufgehoben; die Arbeitspflicht unter Verringerung der Arbeitszeit verallgemeinert, dabei die Pflege von Körper und Geist als ein grundlegendes pädagogisches Ziel gefordert und in staatlicher Zwangserziehung verwirklicht; das gesamte Staatsleben aber als eine Erfüllung sittlicher Gebote aufgefaßt und darum auch in seinen Einzelheiten auf den Dienst der Sittlichkeit eingestellt; ja selbst der Krieg als Mittel, den Besiegten auf eine höhere Stufe sittlicher Vollendung zu bringen, geadelt. Und doch fehlt es auch nicht an gewichtigen, gerade in diesem Zusammenhang bedeutungsvollen Unterschieden. Die „Vernunft" Platons und die „Vernunft" Campanellas decken sich nicht ohne weiteres. Bei Platon wird die Gliederung der Gesellschaft im Staat aus dem Begriff der Idee, d. h. aus dem allgemeinsten Gedanken der Wahrheit heraus zum Problem. Die Idee ist recht eigentlich die ὑπόθεσις jener Gliederung, und sie fordert sie als deren ὑπόθεσις. Für Campanellas Lehre von der Gliederung der Gesellschaft hat der Satz von der Gleichheit aller Menschen eine geradezu entscheidende Bedeutung, und nichts verbietet es, auch ihn als durch „Vernunft" gefordert zu bezeichnen. Allein diese „Vernunft" ist — sie mag ein noch so fein gefügtes System „evidenter" Klugheits- oder Gerechtigkeitserwägungen darstellen — von der Platonischen genau so weit entfernt wie jene Gerechtigkeitserwägungen von

dem im Begriff der Idee verwirklichten Prinzip der Geltung. Und so ist denn Campanellas Gedankengang in einem viel höheren Maße oder, wenn man will, in einem viel eingeschränkteren Sinne „rational" zu nennen als derjenige Platons. Es ist die *ratio* der Erkenntnis allein, die seine Erwägungen beherrscht, nicht aber die *ratio*, der die Wissenschaft selbst, neben allem, was außer der Wissenschaft noch Geltung beansprucht, Problem wird. Und so tritt denn auch bei dem Denker an die Stelle, wo für Platon das Prinzip, der eigentümliche Wahrheitsanspruch wissenschaftlicher Einsicht in Betracht kommt, der Inhalt wissenschaftlicher Erkenntnisse. Darum ist es kein Zufall, daß Campanella die ganze Fülle wissenschaftlicher und pseudowissenschaftlicher Einsichten seiner Zeit in das Gefüge der Natur für seine Staatstheorie nutzbar zu machen sucht, so wenig es ein Zufall ist, daß er den eigentlichen Sinn seines Lebenswerks — Baconisch aber nicht Platonisch — als *„instauratio scientiarum"* zusammenzufassen plante.

In der Gesamtheit dieser Umstände aber liegt ein weitgehender Verzicht auf eine autonome Begründung der Begriffe „Sittlichkeit" und „Recht", „Gesetz" und „Staat". Sie wandeln sich gleichsam unter Campanellas Händen; und mag er auch selbst von ihrer unvergleichlichen Bedeutung noch so sehr durchdrungen sein, letzten Endes sind sie ihm bestimmt durch den Begriff und die Gesetzlichkeit der Natur. Dieser Rationalismus ist eben im letzten Grunde Naturalismus und die Beziehungen des phantasievollen Staatsutopisten zu den typischesten Vertretern der Naturrechtslehre sind weit enger, als es fürs erste scheinen mag. Zwar gilt ihm ja Sittlichkeit als Richtpunkt für Gesetz und Recht. Aber auch ihr Begriff entbehrt bei Campanella des entscheidenden Bezugs auf das Prinzip aller Geltung. Sie bedeutet ihm einen zwar wohlumgrenzten, aber schließlich doch nur als Naturtatsache vorgefundenen Sachverhalt. Und nun erkennen wir auch Hobbes' grundsätzlichen Abstand vom Verfasser des Sonnenstaats. Das Platonische Element in seinem Wesen, der Bezug auf die analytische Methode gibt auch seinem Verhältnis zur Naturrechtstheorie einen eigentümlichen Einschlag. Zwar vermag es dieses Verhältnis nicht zu lösen, um so weniger als ja Hobbes' Be-

griff des analytischen Verfahrens im wesentlichen in den Interessen von Mathematik und Naturwissenschaft befangen bleibt. Sofern aber mit jenem Verfahren auch der Begriff der Gegenständlichkeit, d. h. die „Möglichkeit" von Gegenständen explizit oder implizit zum Problem wird, sofern erhebt sich Hobbes über die ersten typischen Vertreter jener Theorie, mögen sie sich nun, wie Campanella, in kühnen Utopien ergehen, oder, wie Macchiavelli, den Begriff des Staates sich in dem der Politik spiegeln lassen, mögen sie, wie Jean Bodin (1530—1596) unter Stoischem Einfluß, wie die spanischen Jesuiten Robert Bellarmin (1542—1621) und Franz Suarez (1548—1617) nach Thomistischem oder der deutsche Kalvinist Johannes Althusius (1557—1638) nach Aristotelischem Vorbilde die Verteilung und Gliederung der Rechts- und Machtverhältnisse im Staate und die Beziehungen zwischen den Interessengebieten des Staates und der Kirche zu bestimmen suchen. Am allerwenigsten machen hiervon die Klassiker des Naturrechts, bei allen sonstigen Verschiedenheiten unter ihnen und ungeachtet ihrer Ursprünglichkeit im einzelnen, eine Ausnahme: Albericus Gentilis (1551—1611), dann aber und ganz besonders Hugo Grotius (1583—1645). Und weiterhin: je mehr selbst bei Spinoza das methodische Interesse metaphysischen Gedankengängen weicht, um so weniger entfernt auch er sich, trotz der originalen Wucht und der systematischen Geschlossenheit seiner Staatsphilosophie, von dem gegebenen Typus der Naturrechtstheorie. Und so sind denn auch die Einflüsse, die von ihm über Samuel Pufendorf (1632—1694) hinweg zu Christian Thomasius (1655—1728) und, durch Leibnizsche Motive befruchtet, nach der Aufklärung hin ausstrahlen, unter verwandten Gesichtspunkten zu beurteilen. Ein Zug des Geistes bestimmt somit, freilich mannigfach abgetönt und nach allen Seiten hin Wirkungen austauschend, die Staatsphilosophie der Zeit. Je besser es gelingt, ihn in seiner Einheitlichkeit zu erfassen, um so schärfere Umrisse gewinnt innerhalb des Rahmens der Naturrechtslehre nicht nur das Bild Hobbes'; um so klarer umgrenzen sich auch die zum Teil sehr erheblichen Unterschiede zwischen ihren Typen und Erscheinungsformen; um so

deutlicher entziehen sie sich vor allem der beengenden Charakteristik des Schlagworts.

Zunächst fesselt ein Widerstreit grundlegender Motive die Aufmerksamkeit des Forschers. Wie kann Natur in ihrer sittlichen Indifferenz den nur in Rücksicht auf das Sittengesetz bestimmten Begriffen „Recht" und „Staat" als Grundlage dienen? Wie Recht und Staat in ihrer Abhängigkeit von der Idee des G e b o t e s auf einen Sachverhalt abgebildet werden, dem diese Idee schlechterdings fremd ist: auf „G e s e t z e", die mit dem Begriff der H a n d l u n g grundsätzlich keine Gemeinschaft haben können? Nur e i n Ausweg bietet sich hier, und er ward bereits bei den Darlegungen über Hobbes in Erwägung gezogen. Soll Natur Grundlage des Staates sein, so muß das Normgesetz der Sittlichkeit gleichsam in die Natur versenkt, müssen ihr selbst von vornherein sittlich differente Attribute zugesprochen werden. In weitem Umfang hat denn auch die Naturrechtslehre diesen Ausweg betreten, — nicht allein da, wo sie den Menschen „von Natur aus" auf das Böse gerichtet sein, sondern vor allem auch, wenn sie an die Stelle der „Natur" unbemerkt die dem Begriff des sittlichen Gebotes weit gefügigere „V e r n u n f t" treten läßt. Ist das „Vernunftgemäße" das „Natürliche", so hat das Natürliche, wenigstens innerhalb des durch diese Gleichung umschriebenen Bezirks, einen gänzlich neuen Inhalt, einen durchaus veränderten Funktionsbereich erhalten; dafür freilich auch seine ursprüngliche Bestimmtheit eingebüßt. Eine Frage für sich ist es dabei, welchen Voraussetzungen zufolge die Grenzen zwischen „Natur" und „Vernunft" überhaupt in Fluß geraten können. Das Zeitalter des Naturrechts vermochte sie nicht aufzuwerfen, und selbst wer sie heute zu beantworten versuchte, müßte in die letzten Tiefen der psychologischen Prinzipienlehre eingedrungen sein. Auch für unsere Zusammenhänge entbehrt sie daher der Aktualität. Nichtsdestoweniger ist sie bedeutsam. Denn schon ihre bloße Möglichkeit zerstreut das dogmatische Vorurteil von der Selbstgenugsamkeit des Begriffs „Natur"; von der Einfachheit und Homogenität seines Gefüges. Erst unter solchen Gesichtspunkten gewinnen die Unterschiede zwischen den Vertretern der zeitgenössischen Staatsphilosophie ihren besonderen methodischen Sinn. Denn sie

sind nunmehr als Unterschiede innerhalb der Begriffe „Natur" und „Naturrecht" erkannt. Es ist dieselbe „Natur", auf die sich Macchiavelli beruft, wenn er, die Grenzen zwischen Recht und Politik verwischend, das Leben des Staates dem durch kein sittliches Bedenken gehemmten Willen eines sich rücksichtslos durchsetzenden Individuums ausliefert; wenn er, die Begriffe Recht und Nützlichkeit ineinander spielend, den Zusammenhang zwischen dem Begriff des Staates und der Idee sittlicher Entscheidungen löst, — dieselbe „Natur", die Bodin als Rechtsgrund für die unaufhebbare Verknüpfung von Staat und Moral in Ansatz bringt. Die „Natur" treibt den Menschen — der Gedanke ist uns von Hobbes her wohlvertraut —, sein Dasein durch einen „Urvertrag" mit seinesgleichen zu sichern. Aber wie sich für die einen aus diesem Urvertrag und somit aus der „Natur" die Forderung der absoluten Herrschaft des „Souveräns" ergibt, mag er nun als Person oder als Versammlung betrachtet werden, so folgt ebenfalls aus „Natur" und „Urvertrag" für die anderen die Beschränkung der Herrschergewalt des „Souveräns" zugunsten des „Volkes", ja dessen gelegentliches Recht, jene Herrschergewalt geradezu zu beseitigen. „Absolutisten" ebenso wie „Monarchomachen" finden also, mit allen Schattierungen, die diese Begriffe zulassen, einen Stützpunkt in dem Gedanken, daß die „Natur" als letzte und entscheidende Quelle des Rechts zu betrachten sei. Und jener Schattierungen gibt es viele — zuvörderst in dem freilich nicht durchwegs geschlossenen Rahmen von Gegensätzen zwischen einer katholischen und einer protestantischen Auffassung der Problemlage. Dort, vornehmlich durch den Mund der spanischen Jesuiten Mariana, Bellarmin und Suarez und gestützt auf die immer noch gewaltige Autorität des Thomas von Aquino, die These, daß weltliches Recht und fürstliche Gewalt, dem göttlichen Gebot und der päpstlichen Macht untergeordnet, ihre Quelle in der Souveränität desjenigen Faktors haben müßten, der sich seine Sicherheit durch den Urvertrag selbst gewährleistet; hier, wie bei Gentilis und mit gewissen Einschränkungen bei Grotius, neben der Idee religiöser Toleranz die fast völlige theoretische Sonderung des menschlichen Rechts vom göttlichen und restlose Begrün-

dung des ersteren auf die sich im Urvertrag auswirkende „Natur".

Inwieweit diese rechtsphilosophischen Grundsätze auf einem Widerstreit konfessioneller und kirchenpolitischer Motive beruhen, ist eine rein geschichtliche Frage und darf hier unerörtert bleiben. Sicher ist jedenfalls, daß der „monarchomachischen" Auffassung des damaligen romanischen Katholizismus kaum jemand so nahe gekommen ist wie der deutsche Kalviner Johannes Althusius. Gegenüber Luthers und Melanchthons Forderung nach religiöser Freiheit und Absolutheit der weltlichen Herrschergewalt — sie wird bis auf Hobbes fast ausnahmslos schlechtweg als die der Fürsten bezeichnet — vertritt Althusius mit deutlicher Hinwendung zum Aristotelismus die Theorie von dem Ursprung aller Souveränität aus dem Volke. Mehr in einem politischen Nebengedanken als einem staatstheoretischen Prinzip wurzelt sein Vorschlag, Volk und Fürsten in den sogenannten Ephoren eine Instanz an die Seite zu geben, die für die unversehrte Erhaltung der „natürlichen" Vertragsbestimmungen, die auch das „Volk" binden, zu sorgen hätte. Man erkennt dabei die fast für die gesamte Naturrechtslehre charakteristische Äquivokation im Gebrauche des Wortes „Volk". Bald ist damit — man erinnere sich der Analyse der Hobbesschen Staatsphilosophie — die vorvertragliche und vorstaatliche, den Staat begründende Vergesellschaftung der Menschen gemeint, bald wieder eine erst im Staat und durch den Staat, insonderheit dessen demokratische Verfassung zu verwirklichende Instanz. Die Unbestimmtheit hat ihre weitreichenden und bedeutsamen Folgen. Sie läßt die ganze Tragweite der Hobbesschen Absicht erkennen, auch den Staat zum Gegenstand der Analyse zu machen. Würde sie im vollen Umfang verwirklicht — und wir wissen, daß auch Hobbes diese Bedingung durchaus nicht restlos erfüllt —, so müßten die beiden Bedeutungen des Wortes „Volk" in klarer Sonderung einander gegenübertreten und gerade deshalb auch wieder wechselweise aufeinander und auf den Begriff des Staates bezogen werden. Dann erst wäre die völlige methodische Durchdringung der Begriffe „Staat" und „Volk" verbürgt, dann erst auch die Grundlage gewonnen für den Begriff einer rechtlichen

Mannigfaltigkeit von Beziehungen zwischen Volk und Volk.

Übrigens drängt auch die geschichtliche Entwicklung nach dieser Richtung: der Begriff des Völkerrechts ist eine Entdeckung der Zeit. Zunächst freilich steht auch er noch ganz im Banne der Naturrechtslehre. Die alle Menschen beherrschende und für alle gleiche Natur müsse Quelle eines alle Menschen gleichermaßen bindenden Rechtes werden. Noch übersieht man, daß dieses nach Stoischem Vorbild gedachte Menschheitsrecht zur Mannigfaltigkeit der nationalen Rechte in einem unverkennbaren Widerspruch steht, und daß aus diesem Widerspruch schwere Bedenken gegen den Begriff des Naturrechts selbst fließen müssen. Ist es dieselbe „Natur", die hier ein für alle Menschen gleiches, dort wieder ein je nach Gruppen und Umständen verschiedenes Recht schafft und unterhält? Die Naturrechtslehre vergißt nur zu leicht, daß die Forderung einer sich auf alle Menschen erstreckenden rechtlichen Bindung und die „natürliche" Gleichwertigkeit aller Menschen Begriffe von gänzlich verschiedener logischer Struktur sind. Auch heute noch ist die Versuchung, dies zu übersehen und auf dem Umweg über das Völkerrecht in die für überwunden gehaltene Naturrechtslehre zurückzuverfallen, größer als man denkt. Der erste Schritt aber, dieser Gefahr zu entgehen, ist die Besinnung auf die Eigengesetzlichkeit des Rechts, die Erfassung der spezifischen Form seiner Gegenstandsbestimmtheit, der Gedanke, daß ihm, ungeachtet seiner nahen Beziehungen zur Sittlichkeit, keine fremde, von ihm selbst nicht anerkannte Norm den Stempel ihres Wesens aufprägen könne. Der Gedanke kommt auch schon auf dem Boden des Naturrechts zum Durchbruch und offenbart sich nicht zuletzt in der eigentümlichen Wertung des Verhältnisses zwischen natürlichem und göttlichem Recht. Die Unterscheidung selbst bleibt — bei Gentilis wie bei Grotius — erhalten; auch wird noch, fast Thomistisch, das göttliche dem Range nach über das natürliche Recht gestellt, wohl auch jenes als Quelle des letzteren anerkannt. Aber eben dieses letztere, oder genauer: sein eigentümlicher Sinn als Recht überhaupt wird auf gewisse Weise Maßstab und Kriterium für die Beurteilung des göttlichen: selbst Gott sei an die Geltung

des Naturrechts gebunden, das er so wenig zu wandeln vermag wie die Gesetzlichkeit der Mathematik. Man ist auf bestem Wege, von dem Naturrecht als einer Quelle inhaltlich bestimmter Rechtssätze zu dem Begriff, d. h. zur Einsicht in die spezifische Gegenständlichkeit des Rechtes vorzudringen. Diese aber ist nichts anderes als eben jene Autonomie des Rechts.

Ihr Verhältnis nun zur Autonomie der sittlichen Entscheidung ist eine Frage für sich, und die Naturrechtslehre hat sie in dieser Form niemals aufgeworfen. Zweierlei aber steht fest. Einmal dies, daß schon im Begriff eines „natürlichen", durch keine Satzung oder Übereinkunft, durch keinen Zwang und keine Rücksicht bestimmten Rechtes das Motiv der sittlichen Autonomie mit erklingt. „Natürlich" ist das Recht, das der eigenen und ursprünglichen sittlichen Entscheidung des Menschen gemäß ist. Sodann aber offenbart sich schon in der Idee des Gesellschaftsvertrags der Gedanke der ethischen Autonomie. Denn schließlich wurzelt ja die Idee dieses Vertrags in der Annahme, daß der Staat durch die von jedem Zwang freie Entscheidung der einzelnen ins Dasein gerufen sei. Solche Entscheidung erst begründe vermittels des Staates das Recht. Zwar scheint sie ja zunächst und in den ursprünglichen Entwürfen der Idee des Gesellschaftsvertrags nur der eigenen Wohlfahrt der Kontrahenten zu dienen, mithin gebunden und das durch sie geschaffene Recht also n i c h t „autonom" zu sein. Je deutlicher aber das Recht den Anspruch auf bedingungslose Anerkennung seiner Norm, selbst durch die G o t t h e i t, erhebt, um so entschiedener fordert es eine durch kein wesensfremdes Element beeinträchtigte Bestimmung seines Begriffs. Dann aber muß ihm auch eine autonome sittliche Entscheidung entsprechen, eine Entscheidung, die der einzelne treffen, ja die, weil sie ihn allein angeht, n u r der einzelne treffen kann. Und so darf man denn im Gesellschaftsvertrag füglich eine geschichtlich-zeitliche Wendung für eine wesentlich sachliche Beziehung erblicken. An Stelle des Gedankens, daß der Bestand des Staates an die Idee der autonomen sittlichen Handlung geknüpft sei, daß der Staat den Bezugspunkt der autonomen Willensentscheidungen vieler darstelle, tritt die Annahme, daß diese Handlungen zum Zweck der

Begründung des Staates irgendwann vollzogen worden seien.

Wie sich die juristischen und staatsrechtlichen Anschauungen der großen Naturrechtslehrer im besonderen gliedern mögen, gehört in einen anderen Zusammenhang. Sicher aber entspricht hier die Fruchtbarkeit im einzelnen der mehr oder weniger bewußten theoretischen Durchdringung der Begriffe von Recht und Staat: so vor allem Grotius' Lehre vom Eigentum, seine soziale Auffassung der Strafe als eines Mittels zur Besserung und Abschreckung, die Begründung der Toleranz und deren Beschränkung auf die Gottesgläubigen, das die großen geographischen Entdeckungen der Zeit und die damit verbundenen kommerziellen und weltpolitischen Pläne widerspiegelnde See- und Völkerrecht und schließlich die große Frage nach dem Recht des Krieges. Eine besondere, aber durchaus nicht atypische Schattierung der Lehre vom Naturrecht vertritt Spinoza. Sein Problem ist es, den aus dem Gesellschaftsvertrag hervorgegangenen Rechts- und Machtstaat in eine grundsätzliche und zugleich inhaltliche Beziehung zu den sittlichen Werten des gesamten Kulturbestandes zu bringen. Und zwar führt ihn, den Bewunderer des „geometrischen" Verfahrens, der Weg nach diesem Ziele nicht etwa über die Geschichte. Vielmehr ist es der Begriff des Gesellschaftsvertrags selbst, aus dem er vermittels des Motivs der Gedankenfreiheit die Idee des Kulturstaates gewinnt. Wohl beherrsche ja der Staat, so lehrt im engen Anschluß an Hobbes auch Spinoza, als Hort und Hüter jeglicher Gemeinschaftsordnung, als Richter über alle Kundgebungen im Dienste von Gemeinschaften, jede Art von öffentlicher Betätigung religiöser Überzeugungen. Allein dem Hoheitsbereich des Staates kann nur unterliegen, was dem Gesellschaftsvertrag unterliegt. Nur Rechte, deren man sich überhaupt zu entäußern vermag, können auf die souveräne Staatsgewalt übergehen. Zu diesen aber gehört das Recht auf Gedankenfreiheit nicht. Darum sei dieses auch der autoritativen Entscheidung des Staates entrückt. Weil aber die Gedankenfreiheit seiner Bürger zugleich der Förderung wesentlicher Zwecke des Staates dient, habe der Staat allen Grund, auf Ausbau und Sicherung jener Gedankenfreiheit bedacht zu sein. Nun ist er nicht mehr

bloß rechtliche und politische, sondern zugleich pädagogische und kulturelle Institution im engeren Sinn. Neue und bedeutsame Beziehungen eröffnen sich von hier aus nach dem Motiv der Sittlichkeit hin. Die Idee des Staates weitet sich. Das Problem der sittlichen Kultur wird in ihren Bereich einbezogen. Es bereitet sich eine Entwicklung vor, die ihren nächsten Gipfelpunkt bei Rousseau erlangen sollte. Dieser hatte sich in seiner Forderung nach Rückkehr zur Natur zu einem neuen, dem Kulturbegriff der „Natur" bekannt. Darin aber setzt sich nur auf bedeutsame Weise fort, was in der allmählichen Umgestaltung der Naturrechtslehre angebahnt gewesen. Auch bei Spinoza muß „Natur" mit einem kulturellen Sinn erfüllt sein, wenn sie sich als Grundlage eines in kulturellen Leistungen gipfelnden und damit an den Begriff der Kultur gebundenen Staates bewähren soll.

Was also für die Naturrechtslehre überhaupt charakteristisch erscheint, der stillschweigend und von vornherein auf sittliche Qualitäten bezogene Begriff der „Natur", das nimmt im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung mehr und mehr greifbare Formen an. Die „Vernunftgemäßheit" der Natur als wesentlicher Quelle des Rechts ist zur Kulturgemäßheit geworden. Damit aber nivelliert sich auch der scheinbare Gegensatz zwischen Hobbes und Spinoza: auch Hobbes' Staatsphilosophie kann, wenn sonst sie den Begriff der staatlich-rechtlichen Gemeinschaft als spezifisches Problem der Analysis, d. h. in ihrer besonderen Gegenständlichkeit zu begreifen vermag, der Kulturbezüge im engeren Sinne nicht vollständig entbehren. Wohl treten sie ja hier im ganzen hinter dem Gedanken einer naturwissenschaftlich-physiologischen Fundierung auch des rechtlichen Wollens sowie hinter den Machtbezügen des Rechtes deutlich zurück. Die letzten problemgeschichtlichen Einsichten aber bleiben davon unberührt. Denn erst indem sie das Gemeinsame im Mannigfaltigen ergreifen und es auf die in ihm gegebenen Richtmaße der Entwicklung hin prüfen, vermögen sie das Mannigfaltige seiner geschichtlichen Wirksamkeit und seinem sachlichen Gewicht nach voll zu würdigen. Unter solchen Gesichtspunkten gliedert sich unseren Betrachtungen selbst eine scheinbar so einsame und isolierte Denkergestalt wie Giovanni Battista Vico (1668

bis 1744) harmonisch ein. Zwar hält es schwer, ihn ohne weiteres als typischen Vertreter der Naturrechtslehre zu bezeichnen; nicht nur wegen seiner ausgesprochenen Abneigung gegen Bodin, sondern weil sich ihm das natürliche Recht gleichsam nur als Stufenfolge einer Entwicklung darstellt, die von dem „göttlichen" über das „heroische" zum „menschlichen", durch die „ganz entwickelte menschliche Vernunft diktierten Recht" hinführt[107]. Allein, so wenig es sich bei seinem Versuch einer Widerlegung Bodins um die eigentlichen Prinzipienfragen der Naturrechtslehre handelt, so sehr ist die entwicklungstheoretische Betrachtungsweise des Naturrechts geeignet, dessen Begriff nach einer ganz bestimmten Richtung hin zu verfeinern und zu vertiefen. Es ist das entscheidend Neue bei Vico, dasjenige, was ihn über den Kreis der typischen Naturrechtstheoretiker hoch hinaushebt, daß sich ihm das Recht im Lichte der Geschichte darstellt; und zwar nicht nur in dem Sinn, daß es wie alles andere auch seine Geschichte habe, sondern daß das Durchlaufen dieser Geschichte eine unerläßliche Bedingung seines Begriffs bedeutet. Die Geschichte ist ihm die durch das Medium der menschlichen Handlungen hindurch wirksame göttliche Vorsehung; Gesetz und Recht daher nur besondere Formen der natürlichen Offenbarung Gottes. Natürlich ist unter solchen Voraussetzungen ein Recht, das den Stempel dieser Offenbarung an sich trägt, das sich m. a. W. in der Geschichte und vermittels der Geschichte gestaltet. Die ganze Tiefe und Fruchtbarkeit dieser Gesichtspunkte erschließt sich freilich erst, wenn man, was im einzelnen durchgeführt eine besondere Untersuchung erforderte, Vicos Bestrebungen um die Reform der Logik zu würdigen versucht. Auch Vico ist, ungeachtet seiner Bewunderung für Aristoteles, ein begeisterter Vertreter der neuen, durch die Rücksicht auf die Prinzipien objektiver Erkenntnis bestimmten Logik. Auch er will an die Stelle des Formelapparates der scholastisch-aristotelischen Überlieferung eine Logik treten lassen, deren Schicksal fest mit der Frage der Ergründung neuer Wahrheiten verknüpft ist. Sofort aber greift er auch über diesen Sachverhalt hinaus. Der Begriff der Logik umfaßt für ihn nicht allein die Bedingungen für die Erforschung der Wirklichkeit, er bezieht sich auch auf die „poetischen

Transformationen", denen die Wirklichkeit nach massenpsychologischen und kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten unterliegt. Und so erschließt sich ihm in dem merkwürdigen Begriff einer „poetischen Logik" — freilich eingehüllt in krause Betrachtungen und absonderliche Berichte über ungewöhnliche Begebenheiten — die Frage nach der besonderen Form der Begriffsbildung im Bereich der nichtwissenschaftlichen Wahrheit, nach den Grundsätzen, die innerhalb dieser Gebiete die Abfolge der Denkschritte beherrschen. Der „poetischen Logik" nun gesellen sich unter verwandten Gesichtspunkten alsbald eine „poetische Metaphysik" und eine „poetische Moral" hinzu, als Ausdruck des Gedankens, daß wissenschaftliche und außerwissenschaftliche Geltungswerte nur in ihrem unaufhebbaren systematischen Wechselbezug bestimmbar werden. Im Lichte solcher Voraussetzungen nun stellt sich Vico die Geschichte dar. Sie gilt ihm als gleichberechtigte Art der Erkenntnis neben der Wissenschaft von der Natur; als eine Erkenntnis, die sich zugleich auf den Gesamtgehalt der außerwissenschaftlichen Kultur bezieht. Dabei sieht er sich durch Geschichte und Natur gleichermaßen auf die göttliche Gnade verwiesen: Gott offenbare sein Wesen auch in dem geschichtlich gestalteten Leben der Völker. Und so tritt ein neues Problem in seinen Gesichtskreis: die Frage nach den allgemeinen Regeln, die das Handeln der Menschen als Glieder geschichtlich bedingter Gemeinschaften bestimmen, und mit ihr das Interesse an dem Begriff der Sprache als des eigentlichen Trägers der Geschichte, als der ursprünglichsten Form, gemäß welcher der Mensch sich dem Menschen gesellt, um in bewußter sittlicher Betätigung das durch den Sündenfall gestörte Verhältnis zu Gott in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen. Das nun ist der bedeutsame und reich gegliederte Hintergrund für Vicos Stellung zur Naturrechtslehre. Wir übersehen es nunmehr mit einem Blick: der Begriff des Naturrechts hat einen einschneidenden Wandel seines Gefüges erfahren. Er senkt gleichsam seine Wurzeln in einen neuen Boden. Als seine Voraussetzungen erweisen sich jetzt die Begriffe der Kultur, der Geschichte und der sich in diesen beiden auswirkenden göttlichen Vorsehung. Die Geschichte ist es, vermittels

deren sich das Recht an die Sittlichkeit und an Gott bindet, in der Geschichte gewinnt die göttliche Ordnung des „ewigen Naturstaates" greifbare Formen. Dieser „ewige Naturstaat" bedeutet also das schlechthin umfassende, die göttliche Vorsehung repräsentierende Ordnungsgefüge der Gesellschaft. Ihm gemäß verlaufen alle Einzelphasen der Völkerentwicklung. Als Idee eines „in jeder Art vollendeten Gebildes" bedeutet der Begriff jenes Naturstaates „nach der Fügung der göttlichen Vorsehung" das oberste Kriterium der in der Geschichte sich offenbarenden Normen des Rechts. So verbindet sich bei Vico, der Sache nach wenigstens, die Frage nach dem Schicksal der gesamten Menschheit mit dem Interesse an den Wechselfällen im Leben der einzelnen Völker durch den Begriff des Rechts. Und umgekehrt, in dieser seiner Funktion, ursprüngliches Prinzip der Beurteilung des geschichtlichen Lebens der Völker zu sein, offenbart das Recht seine „natürlichen" Quellen. Naturrecht und Geschichtsphilosophie erscheinen hier zu einer unlösbaren Einheit verschmolzen. Das ist das neue und bedeutsame an der Naturrechtslehre Vicos. Das Naturrecht hat hier seine Beziehungen zum Begriff der „Natur" so gut wie ganz gelöst. Sein spezifischer, autonom-rechtlicher Sinn, das also, um dessen willen es „Recht" und nicht „Natur" bedeutet, ist zu voller Selbständigkeit herangereift. Und „Naturrecht" nennt es sich fast nur noch, um aller Konvention und Willkür gegenüber sein objektives, „göttliches" Wesen zu kennzeichnen. Die Naturrechtslehre drängt bei Vico zur Selbstaufhebung. Der Begriff der Natur gewinnt schon hier und nicht erst bei Rousseau einen schlechthin neuen, durch kulturelle Voraussetzungen allein bestimmten Gehalt. Das Problem des Rechts erwartet von nun an seine Klärung allein von dem „Verständnis" der geschichtlichen Notwendigkeit. Ja die Entwicklung weist hier bereits weit über Rousseau hinaus. Es klingen mit unverkennbarer Deutlichkeit die geschichts- und rechtsphilosophischen Grundmotive Kants und Hegels an.

Noch aber mußte sich das Recht mit größerer Bestimmtheit, als es bisher geschehen, als besondere, auch logisch wohlcharakterisierte O r d n u n g ausweisen, es mußte sich in seinem Verhältnis zu anderen Typen der

Ordnung kennzeichnen und darstellen lassen. Es mußte den Gesichtspunkten unterworfen werden, die ihre schärfste Ausprägung im Harmoniegedanken Leibnizens gewonnen haben. Der Sinn der Geschichte liegt für diesen in der Entwicklung zur göttlichen Harmonie hin, der Entwicklung gemäß einer vernünftig-göttlichen Ordnung. Ebendarum ist ihm Geschichte sittlich ziel- und sinnbestimmtes Geschehen. Nicht freilich, als ob jede einzelne ihrer Tatsachen den göttlichen Ursprung des Ganzen greifbar offenbarte. Wohl aber liefert die Ordnung des Ganzen einen ideellen Gesichtspunkt, unter dem jegliches einzelne als Glied jenes Ganzen zu beurteilen ist. „Wir müssen uns", heißt es bei Leibniz[108], „mit den Augen des Verstandes dahin stellen, wo wir mit den Augen des Leibes nicht stehen noch stehen können." Die großen politischen Ziele des Denkers, vor allem seine Bemühungen um die Reunion der Kirchen, ergeben sich im wesentlichen aus diesen Gesichtspunkten. In der göttlichen Harmonie des Zieles, von dem die Geschichte ihren eigentümlichen logischen Charakter empfängt, erscheint das Sein im Sollen und das Sollen im Sein, die Tatsachen in Normen und die Normen in den Tatsachen aufgehoben. Denn schon ihren Begriffen nach verweisen sie aufeinander. Das Mannigfaltige steht zu allen Formen und Dimensionsbestimmtheiten der Ordnung in einem ursprünglichen, d. h. für seinen Begriff verbindlichen Verhältnis der „Affinität". Sie bedeutet die letzte, auf nichts anderes mehr zurückführbare Gegebenheit, das höchste Gesetz jeder anderen, das einzige „Wunder" der Welt. Aber nicht an einem Gegensatz zur Gesetzlichkeit der Natur offenbart sich dieses, sondern eben an dieser Gesetzlichkeit selbst, an der Harmonie ihrer Ordnung mit dem vernünftigen Prinzip der Geschichte. Es ist wie mit dem Verhältnis zwischen „Tatsachenwahrheiten" und „Vernunftwahrheiten". Das einzelne erscheint „zufällig" oder „notwendig", je nachdem es „verworren" oder „adäquat" erfaßt, je nachdem es vom Standpunkt der menschlichen Beschränktheit oder von der Höhe der göttlichen Intelligenz aus betrachtet wird. Von ihr aus besehen erscheint das Rationale im Empirischen „präformiert", nach dem Gesetz der Stetigkeit in ihm enthalten, das Empirische durch die stetige Annäherung an das in unendlicher Ferne vor ihm stehende rationale Ziel bestimmt — ganz so

wie die Natur durch einen ursprünglichen, in der Idee der Wahrheit, d. h. in der universellen göttlichen Ordnung selbst angelegten Bezug auf die Geschichte. Damit aber ist auch der Begriff des Rechts, wie er sich Leibniz darstellen muß, geklärt. Auch das Recht unterliegt, den gleichen Voraussetzungen nach wie Natur und Geschichte, der alles umspannenden Ordnung der göttlichen Harmonie. Und auch die Gemeinschaft, in deren Rahmen allein vom Recht und dessen technischen und geschichtlichen Besonderungen die Rede sein kann, der Staat, gehorcht den unwandelbaren Regeln der „Vernunft", d. h. der Ordnung. Eben in dieser ihrer Unwandelbarkeit und Universalität ist sie göttlich, d. h. autonom: selbst Gott vermag die Verbindlichkeit des Rechtes, weil sie Wesen von seinem eigenen Wesen ist, nicht aufzuheben. Er selbst habe sich zur Aufrechterhaltung der unwandelbaren Regeln der Vernunft „verbunden". Die sittliche Idee einer „Gemeinschaft vernünftiger Wesen" — auch Grotius bekennt sich übrigens zu diesem Grundsatz — ist die höchste Norm des Staates, der letzte Prüfstein des Rechts, das entscheidende Richtmaß aller Gesetze.

In den Theorien Vicos und Leibnizens vollzieht die Naturrechtslehre bereits eine folgenschwere Peripetie nach der Richtung einer kritischen Begründung der Begriffe „Recht" und „Staat" hin. So hat in jenen Theorien die Entwicklung des naturrechtlichen Gedankens ihren Gipfelpunkt der Sache nach bereits überschritten. Zeitlich genommen freilich nimmt sie unabhängig davon ihren Fortgang. Ja jetzt erst erlangt die Naturrechtslehre ihre gleichsam kanonisch-formelhafte Bestimmtheit. Vor allem führt Samuel Pufendorf (1632—1694) in engster Anlehnung an die Stoa Grotius' Ideen weiter. Der Gedanke der ursprünglichen Rechtsgleichheit aller Menschen verknüpft sich ihm mit dem Hobbesschen Motiv der „Selbsterhaltung" als der eigentlichen Grundlage des staatlichen Gemeinschaftslebens. Der Vertragsgedanke erfährt eine charakteristische Gliederung, zugleich freilich eine unverkennbare Verminderung seiner logischen Plastizität und Wucht. An die Stelle des einen Vertrages treten nun, der notwendigen Gliederung der staatlichen Funktionen gemäß, deren drei. Scharfen Blickes, aber mit einem unverkennbaren Zug zum Eklektizismus wer-

den, vielfach mehr politisch als theoretisch, Hobbes' und Grotius' naturrechtliche Gedanken den Verhältnissen der Zeit angepaßt und allmählich der Form genähert, in der sie zum geistigen Besitz der Aufklärung werden sollten. Hier nun empfangen sie, wesentlich durch Thomasius und Christian Wolff, eine zwar geschichtlich bezeichnende, für ihren sachlichen Gehalt jedoch keineswegs entscheidende Prägung, um dann schließlich unter dem Einfluß von Lockes und Montesquieus fein abgetöntem Liberalismus der radikalen Kritik Rousseaus zu verfallen. Durch diese aber erfahren die Tendenzen, die innerhalb der Naturrechtslehre nach Auflösung des Begriffs vom „natürlichen" Recht drängen, eine bedeutsame Wiederbelebung. So spinnen sich schon von hier aus die für die ganze weitere Entwicklung der Philosophie entscheidenden Beziehungen hinüber zu Kant, so erneuern sich aber auch wichtige Motive, die wir von Vico und Leibniz, nicht zuletzt aber auch von Hobbes her, bereits kennen. Denn zwei große Gedanken sind es, die Rousseaus Rechtsphilosophie den Stempel ihrer methodischen Eigenart aufgedrückt und damit das Schicksal der weiteren rechts- und staatsphilosophischen Fragestellung bestimmt haben: die Sorge um das Verhältnis der Begriffe „Natur" und „Kultur" und der Plan einer analytischen Durchdringung der im Staate organisierten Gesellschaft. Es ist die Schicksalsfrage aller Rechtsphilosophie, ob und wie sie die Ansprüche von Geschichte und Analysis in der Einheit eines umfassenden Problems zu umspannen vermag.

Und so wendet sich der Blick auch von hier aus noch einmal zurück zu Hobbes als dem Theoretiker und Meister des analytischen Verfahrens. Er gehört zu jenen größten Gestalten der Wissenschaftsgeschichte, deren Universalität aus der Tiefe und zielsicheren Wucht ihrer Fragestellung entspringt. Mag der wissenschaftlich-philosophischen Forschung eine noch so glanzvolle Zukunft beschieden sein: Hobbes' Leistung muß ihren unvergleichlichen Wert behalten. Sie bleibt eine der klassischen Weisen, den Begriff der Philosophie in allen seinen Dimensionen zu durchdringen. Und gerade im Bereich des philosophischen Problems von Recht und Staat ist Hobbes, weil er es in organischer Verknüpfung mit den

Urproblemen der Logik zu bewältigen strebt, vorbildlich. Wo seine Gedanken überwunden werden, da geschieht es in einem wohldefinierten und tiefen Sinn: als lebenswichtige Elemente wirken sie in den Gebilden, die an ihre Stelle zu treten bestimmt sind, weiter. Ganz besonders gilt das für die Staatsphilosophie seines eigenen Jahrhunderts. Nur im Gefolge seines großen Namens haben ihre Aufgaben problemgeschichtlichen Bestand.

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER

I. AUSGABEN

1. Hobbes, Th., Opera philosophica quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta, studio et labore Guilelmi Molesworth, London, 1839—1845, Vol. I—V.

2. —, The English Works, now first collected and edited by Sir William Molesworth, London, 1839—1845, Vol. I—XI.

3. —, The Elements of Law, edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies, to which are subjoined selected extracts from unprinted MSS. of Thomas Hobbes, London, 1889.

4. —, Behemoth or the Long Parliament, edited for the first time from the original MS. by Ferdinand Tönnies, London, 1889.

5. —, Leviathan, or the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil (englisch 1651, lateinisch 1668, verkürzt und abgeändert).

6. —, Leviathan etc. P. I. übers. v. R. Anthony, Paris, 1921.

7. —, Grundzüge der Philosophie. Erster Teil: Lehre vom Körper, in Auswahl übersetzt und herausgegeben von Max Frischeisen-Köhler, Leipzig, 1915; ebenso zweiter und dritter Teil: Lehre vom Menschen und vom Bürger, Leipzig, 1918.

II. BIOGRAPHISCHES

8. Thom. Hobbes Angli Malmesburiensis philosophi Vita, Carolopoli, 1681. (1. Vita, 2. Vitae auctarium, 3. Vita carmine expressa.)

9. Brief Lives chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, betwen the years 1669 and 1696. Edited from the author's MSS. by Andrew Clark. Oxford, 1898. Darin Hobbes I., 321 bis 403.

10. Siebzehn Briefe des Thomas Hobbes an Sorbière. Aufgefunden und herausgegeben von Ferdinand Tönnies, A. f. Gesch. d. Phil., III., 1 u. 2.

III. LITERATURAUSWAHL

A. ZU HOBBES' SYSTEM

11. Abbott, A. H., Psychologische und erkenntnistheoretische Probleme bei Hobbes, Würzburg, 1904.

12. Brandt, G., Grundlinien der Philosophie von Thomas Hobbes, Kiel, 1895.

13. Brockdorff, C. Baron v., Hobbes im Lichte seiner didaktischen und pädagogischen Bedeutung, Kiel und Leipzig, 1919.

14. Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, II. Band, Berlin, 1907.

15. Dilthey, W., Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtl. Zusammenhang mit den älteren pantheist. Systemen, A. f. G. d. Ph., VI, 1900.

16. —, Schriften, II., Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Berlin, 1914.

17. Gühne, B., Über Hobbes' naturwissenschaftliche Ansichten und ihren Zusammenhang mit der Naturphilosophie seiner Zeit, Dresden, 1886.

18. Haas, A., Über den Einfluß der epikureischen Staats- und Rechtsphilosophie des 16. und 17. Jahrhunderts, Berlin, 1896.

19. Hönigswald, R., Über Thomas Hobbes' systematische Stellung, Kant-Studien, Bd. XIX, 1914.

20. —, Philos. Motive im neuzeitlichen Humanismus, Breslau, 1918.

21. —, Die Philosophie von der Renaissance bis Kant, Berlin, 1923.

22. —, Grundlagen der Denkpsychologie, München, 1921.

23. Köhler, M., Hobbes in seinem Verhältnis zur mechanischen Naturanschauung, Berlin, 1902.

24. Kröner, K. E., Thomas Hobbes, die Lehre vom Menschen, Stuttgart, 1885.

25. Larsen, E., Thomas Hobbes' Filosofi, Analyse og Karakteristik, Kopenhagen, 1891.

26. Louis, G., Über den Individualismus des Hobbes, Halle, 1891.

27. Messer, W. A., Das Verhältnis von Sittengesetz und Staatsgesetz bei Thomas Hobbes, Mainz, 1893.

28. Nüscheler, H., Hobbes' Staatstheorie, Zürich, 1865.

29, Riehl, A., Der philos. Kritizismus, I. Band, Leipzig, 1908.

30. Robertson, G. Cr., Hobbes, Edinburgh und London, 1886.

31. Schwarz, H., Die Lehre von den Sinnesqualitäten bei Descartes und Hobbes, Halle, 1894.

32. Stephen, L., Hobbes, London, 1904.

33. Thomsen, A., Hume, I. Band, Berlin-Charlottenburg, 1912.

34. Tönnies, F., Hobbes' Leben und Lehre, Stuttgart, 1896.

35. —, Thomas Hobbes, der Mann und der Denker, Osterwieck und Leipzig, 1912.

36. Wille, B., Der Phänomenalismus des Thomas Hobbes, Kiel, 1888.

B. ZUR STAATSPHILOSOPHIE

Außer der einschlägigen staatsrechtlichen und philosophiegeschichtlichen Literatur.

37. Bluntschli, J. C., Geschichte des allg. Staatsrechts und der Politik seit dem 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München, 1884.

38. Gierke, O., Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, Breslau, 1880.

39. Hinrichs, H. F. W., Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reformation, Leipzig, 1848—1852.

40. Jellinek, G., Das Recht des modernen Staates, I. Allg. Staatslehre, 1900.

41. Vico, G. B., Principj di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni, 1725 (deutsch von Ernst Weber, 1822).

42. —, De uno universi juris principio et fine uno, 1720.

43. Vorländer, F., Geschichte der philos. Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen mit Einschluß Machiavellis, Marburg, 1855.

ANMERKUNGEN

1. **35**, S. 31.
2. **5**.
3. **2**, III, 700.
4. Die Presbyterianer zwangen ihn zur Flucht von England nach Frankreich, die Episkopalen zur Flucht von Frankreich nach England. Vgl. **1**, IV, 237.
5. „Frostwetter, hoher Schnee, ich ein alter Mann, scharfer Wind, ein störrisches Pferd und holpriger Weg vermehrten das Ungemach — so kam ich nach London. Aber nirgends in der Welt konnte ich gesicherter sein. Damit es nicht scheine, als sei ich heimlich gekommen, mußte ich mich mit dem Staatsrat versöhnen, und hierauf ziehe ich mich mit höchstem Frieden zurück und gebe also, wie vorher, mich meinen Studien hin." **1**, I, XCIII.
6. Wir sind, so erklärt er, „zurückgeführt auf die Independenz der ursprünglichen Christen, dem Paulus zu folgen, oder dem Kephas, oder dem Apollos, wie ein jeder am liebsten mag; und, wenn dies nur ohne Hader geschieht, und ohne daß man die Lehre Christi an der Zuneigung mißt, die man zur Person seines Dieners hat . . ., so ist es vielleicht das beste. Denn es sollte: 1. keine Macht über die Gewissen der Menschen, außer der des Wortes selber, geben, und 2. ist es unvernünftig, daß die, welche lehren, daß solche Gefahr mit jedem kleinen Irrtum verbunden sei, von einem Menschen, der mit seiner eigenen Vernunft begabt ist, verlangen, daß er der Vernunft irgendeines anderen Menschen oder der Stimmenmehrheit irgendwelcher anderer folgen solle — was wenig besser ist, als sein Seelenheil auf ‚Krone oder Schrift' zu setzen."
7. J. Dowell, The Leviathan heretical, London 1683, p. 137.
8. **1**, I, XCIV.
9. Vor allem Henry Stubbe und William Dell. Mit Cromwell stimmt Hobbes überein in bezug auf die Reformbedürftigkeit der Universitäten und auf die Richtung, in welcher deren Erneuerung angestrebt werden müßte; im Gegensatz zu Cromwell aber sieht er nicht in der Gründung neuer Universitäten, sondern in der planmäßigen, von kritischen Gesichtspunkten geleiteten Umwandlung der bestehenden die nächste und entscheidende Aufgabe.
10. Vgl. **1**, I, XCIV.
11. Vgl. dessen Vindiciae academiarum, 1654.
12. Vgl. auch **10**, Brief vom 8. Januar 1656.

13. Geometriae Hobbianae Elenchus, 1656.

14. Zu dem Streit mit Wallis, vgl. **30**, dazu die Rezension von Tönnies, Philos. Monatshefte 23, 1887, ebenso **35**, S. 43 f. und 229 f., ferner **21**, S. 132 f.

15. Zu dem Streit mit Bramhall, vgl. u. a. J. H. Loewe, John Bramhall, Bischof von Derry, und sein Verhältnis zu Thomas Hobbes, Abh. der k. böhm. Gesellsch. d. Wissensch., VII.

16. Unter jenen Du Prat und Martel; unter diesen Sorbière.

17. De homine. Ep. dedic.

18. Durch Samuel Cooper.

19. Die Gesellschaft hatte schon bei Lebzeiten des Denkers zwei Porträts von ihm anfertigen lassen und sich wiederholt um Beiträge von ihm bemüht. Vgl. auch hierzu **35**, S. 230.

20. Der Beschluß gegen Hobbes kam dann im Hause der Lords zu Fall.

21. „Warum ich sie machte?" — äußert Hobbes in der Vorrede zu dieser Übersetzung. „Weil ich nichts anderes zu tun hatte. Warum ich sie publiziere? Weil ich dachte, es möchte meine Gegner davon abziehen, ihre Narrheit an meinen ersten Sachen zu zeigen, um sie nun an meinen Versen auszulassen, in der Absicht, ihre Weisheit darzutun."

22. Vgl. hierzu **20** und **21**, S. 4—10.

23. De corpore. Epist. ded. und I 1, 1, LI 2.

24. Hierzu Spinoza, Tractatus de intellectus emendatione, § 72. „Die Idee ist also wahr, und wenngleich wir wissen, daß in der Natur niemals eine Kugel auf diese Weise entstanden ist, so besitzen wir in ihr dennoch eine wahrhafte Erkenntnis und die leichteste Art, den Begriff der Kugel zu bilden."

25. Vgl. Spinoza, Tractatus de intellectus emendatione, § 71. Ebenso Hobbes' „Examinatio et Emendatio Mathematicae hodiernae, qualis explicatur in libris Johannis Wallisii" aus dem Jahre 1660: „. . . Optime definiunt illi, qui generationem rei in Definitione explicant." „Qui Figuras definiunt, Ideas, quae in animo sunt, non ipsa corpora respiciunt; et ex iis quae imaginantur fieri deducunt proprietates factorum similium, a quocunque et quomodocunque facta sunt."

26. De homine. Cap. X, 4, 5.

27. Vgl. De corp. I, 6, 6; ebenso **35**, S. 94.

28. **5**, I, 12.

29. Vgl. De corp. I, 1, 7.

30. Vgl. **5**, III, 32.

31. **35**, S. 215.

32. De corp. p. I, Cap. I, § 8. — Vgl. hierzu Dilthey, Die Autonomie des Denkens usw., Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. VII, ferner **21**, S. 141, ebenso **19**, S. 26.

33. Vgl. **21**, A. 3.

34. Vgl. ebenda A. 4.

35. Zu diesem Problem insbesondere Nernst, Die Ziele der physikalischen Chemie, Göttingen, 1896; ferner E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1. Aufl., 1910, S. 270 ff.

36. De corp. I, 3, 7 und 8.
37. Causa est aggregatum accidentium omnium . . . ad propositum effectum concurrentium, quibus omnibus existentibus effectum non existere, vel quolibet eorum uno absente existere intelligi non potest. De corp. I, 6. Vgl. auch De corp. II, 9.
38. **35**, S. 92.
39. Vgl. Hönigswald, Die Philosophie des Altertums, München, 1917, S. 268 und 304.
40. **35**, S. 96.
41. Vgl. **1**, IV, 29, III, 67.
42. De corp. Cap. VI, 4.
43. Ebenda.
44. De corp. Cap. V, 2.
45. De corp. Cap. VIII, 25.
46. Hierzu **22**.
47. Hierzu De corp. Cap. IX und X.
48. Vgl. **21**, S. 160 ff.
49. Jac. Bernouilli, geboren 1654, gestorben 1705. Ars conjectandi 1713. Vgl. auch **35**, S. 110.
50. Oeuvres complètes de Christiaan Huygens, publiées par la société Hollandaise des sciences, Tome VII, Correspondance 1670—1675, La Haye, 1897, N. 1821. G. W. Leibnitz à H. Oldenburg. Vgl. auch **13**.
51. De corp. P. IV, cap. 26, 1. „Wenn auch daraus, daß nichts sich selber bewegen kann, richtig geschlossen wird, daß es ein erstes Bewegendes von Ewigkeit her gebe, so wird doch nicht, wie es zu geschehen pflegt, geschlossen werden dürfen auf ein ewig Unbewegliches, sondern im Gegenteil auf ein ewig Bewegtes."
52. Die Kenntnis des inedierten Tractatus opticus Hobbesii verdanke ich einer mir durch die Güte des Herrn Professors Dr. Cay Freiherrn von Brockdorff (Kiel) zur Verfügung gestellten Abschrift des im British Museum befindlichen Originals.
53. Vgl. hierzu u. a. **2**, IV, p. 349.
54. De corp. p. 26, 3.
55. Vgl. hierzu **35**, S. 150.
56. M. P. Planck, die Einheit des physikalischen Weltbildes, Leipzig, 1909, S. 8.
57. Hierzu **11**, S. 50—59.
58. **3**, p. 7.
59. De corp. VIII, 4.
60. Vgl. **19**, S. 32.
61. **5**, I, 2.
62. Sentio est ab organi sensorii conatu ad extra, qui generatur a conatu ab objecto versus interna, eoque aliquandiu manente per reactionem factam phantasma. De corp. XXV, 2.
63. Vgl. De corp. XXI und XXV, De homine I, 3, **5**, VI.
64. **3**, I, 10, 2.
65. De corp. IV, 25, § 1.
66. Hierzu **22**.
67. Vgl. De corp. 25, 5.

68. **2**, VII, 83.
69. Vgl. auch hierzu **22**, Die Stellung der Psychologie im System der Wissenschaften.
70. Vgl. **21**, S. 136 f.
71. **5**, I, 4.
72. De hom. X, 2.
73. Hierzu De corp. c. VIII, 1.
74. „In deliberation the last appetite, as also the last fear, is called will." **3**, p. 61.
75. Hierzu insbesondere auch **33**, S. 332.
76. Hierzu **13**, S. 34 f.
77. De corp. c. XXV, 4.
78. Vgl. hierzu **22**.
79. **3**, Chap. IV, 2.
80. **5**, I, 3.
81. **29**, S. 151.
82. Vgl. **21**, S. 68 f.
83. Vgl. **13**, S. 44, De corp. III.
84. Vgl. auch hierzu **13**, S. 49.
85. Id quod in omni inquisitione praesupponitur est ipsum lumen, quod etiam ducit ad inquisitum. Compl. theolog. Cap. IV, fol. 95a. — Vgl. hierzu **21**, S. 15.
86. **5**, I, 4, III, 22.
87. De corp. I, 1, 6; vgl. auch **12**, S. 75.
88. Zu diesem Problemkreis vgl. H ö n i g s w a l d, Zur Theorie des Konzentrationsunterrichts, Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, Leipzig, 1917. Über die Grundlagen der Pädagogik, München, 1918, S. 20 f.; ferner **22**.
89. Hierzu **13**, S. 47.
90. Ethica III, Prop. 9.
91. **1**, II, 116.
92. Ebenda, 164.
93. So z. B. **2**, II, 51; III, 342; II, 186 f.; **1**, II, 196, 337, 416.
94. **5**, 20.
95. **21**, S. 271 f.
96. **5**, I, 1.
97. **1**, II (De cive), p. 197.
98. Ebenda, p. 314, 319.
99. Vgl. **1**, II, p. 226; III, 164 ff.
100. **1**, III, p. 198.
101. Vgl. **21**, S. 186.
102. Dann nämlich, wenn diese Einsicht durch Erfahrung vermittelt wird. Vgl. a. a. O.
103. Vgl. **35**, S. 173.
104. „Paene eo ipso quod coierunt, Democratia sunt." De cive VII, 5. Vgl. auch **35**, S. 198.
105. Vgl. hierzu **13**, S. 71. Anm.
106. Vgl. hierzu H ö n i g s w a l d, Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft, 1914, S. 47 f.
107. **41**, S. 696.
108. Leibniz, Werke, Gerhardt, VII, 543.

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE IN EINZELDARSTELLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON GUSTAV KAFKA

Die mit einem Stern versehenen Bände sind bis zum Frühjahr 1923 erschienen, die weiteren Bände werden in rascher Folge erscheinen. Die beigesetzten Preise sind Grundzahlen, die mit der Schlüsselzahl des Börsenvereins multipliziert werden. Für das Ausland gelten diese Grundpreise als Schweizer Franken. Die Grundzahlen der weiteren Bändchen werden je nach dem Umfang sich zwischen M. 3,— und M. 5,— bewegen. Ein Einheitspreis ließ sich leider nicht aufrechthalten.

1. Das Weltbild der Primitiven: Priv.-Doz. Dr. F. Gräbner, Bonn.
2. Indische Philosophie: Prof. Dr. O. Strauß, Kiel.
3. Philosophie des Judentums: Prof. Dr. H. Redisch, Wien.

*4. Philosophie des Islam: Prof. Dr. Max Horten, Bonn; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.

5. Chinesische Philosophie: Priv.-Doz. Dr. F. S. A. Krause, Heidelberg.

*6. Die Vorsokratiker: Professor Dr. Gustav Kafka, Dresden; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

*7. Sokrates, Platon und der Sokratische Kreis: derselbe; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

*8. Aristoteles: derselbe; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

9. Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden, und Prof. Dr. Hans Eibl, Wien.

*10. 11. Augustin und die Patristik: Prof. Dr. Hans Eibl, Wien; brosch. M. 5,50, geb. M. 7,—.

12. 13. Thomas von Aquin und die Scholastik: Prof. Dr. Artur Schneider, Frankfurt a. M.

*14. Die philosophische Mystik des Mittelalters: Dr. Joseph Bernhart, München; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.

15. Die Philosophie der Renaissance: Dr. Aug. Riekel, Marburg.

*16. 17. Descartes und die Fortbildung der Kartesianischen Lehre: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.

*18. Spinoza: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

19. Leibniz: Prof. Dr. Alfred Kastil, Innsbruck.

20. Bacon und die Naturphilosophie: Prof. Dr. Walter Frost, Riga.

*21. Hobbes und die Staatsphilosophie: Prof. Dr. Richard Hönigswald, Breslau.

*22. 23. Locke, Berkeley, Hume: Prof. Dr. Robert Reininger, Wien; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.

24. Die englische Aufklärungsphilosophie: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel.

*25. Die französische Aufklärungsphilosophie: Priv.-Doz. Dr. O. Ewald, Wien; brosch. ca. M. 3,—, geb. M. 3,50.

26. Die deutsche Aufklärungsphilosophie: Prof. Dr. Günther Jacoby, Greifswald.

*27. 28. Kant, seine Anhänger und seine Gegner: Prof. Dr. Robert Reininger, Wien; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.

*29. Fichte: Prof. Dr. Heinz Heimsoeth, Marburg; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.

30. 31. Schelling und die romantische Schule: Dr. H. Knittermeyer, Bremen.

32. 33. Hegel und die Hegelsche Schule: Prof. Dr. W. Moog, Greifswald.

34. Schopenhauer: Prof. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M.

35. Herbart u. seine Schule: Prof. Dr. G. Weiß, Jena.

36. Lotze und Fechner: Prof. Dr. Max Wentscher, Bonn.

37. Nietzsche: Prof. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M.

38. Der Materialismus des 19. Jahrhunderts: Prof. Dr. Aug. Gallinger, München.

39. Comte u. der Positivismus: Prof. Dr. M. Schinz, Zürich.

40. Mill und der Empirismus: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest.

VERLAG VON ERNST REINHARDT / MÜNCHEN

Ende 1922 erschien:

HANDBUCH DER VERGLEICHENDEN PSYCHOLOGIE

Unter Mitarbeit von R. Allers (Wien), A. Fischer (München), Fr. Giese (Halle), M. H. Göring (Gießen), H. W. Gruhle (Heidelberg), H. Gutzmann (Berlin), O. Lipmann (Berlin), R. Müller-Freienfels (Berlin), G. Runze (Berlin), S. de Sanctis (Rom), R. Thurnwald (Halle)

Herausgegeben von

GUSTAV KAFKA, MÜNCHEN

3 Bände mit 24 Tafeln und vielen Abbildungen im Text, brosch. Grundzahl M. 36,—, in Halbmoleskin mit Ecken geb. Grundzahl M. 45,—

Jeder Band und jede Abteilung ist auch einzeln käuflich. In den Sonderausgaben der einzelnen Abteilungen enthält jeweils die erste Abteilung das paginierte Inhaltsverzeichnis, die letzte Abteilung das Sachregister des dazugehörigen Bandes

BAND I: DIE ENTWICKLUNGSSTUFEN DES SEELENLEBENS mit 12 Tafeln und Abbildungen im Text brosch. M. 12,—, geb. M. 15,—

Abt. 1: Tierpsychologie von C. Kafka brosch. M. 4,—
„ 2: Psychologie des primitiv. Menschen v. R. Thurnwald brosch. M. 4,50
„ 3: Kinderpsychologie von F. Giese brosch. M. 4,50

BAND II: DIE FUNKTIONEN DES NORMALEN SEELENLEBENS mit 6 Tafeln und Abbildungen im Text brosch. M. 12,—, geb. M. 15,—

Abt. 1: Psychologie der Sprache von H. Gutzmann brosch. M. 2,—
„ 2: Psychologie der Religion von G. Runze brosch. M. 2,—
„ 3: Psychologie der Künste von R. Müller-Freienfels brosch. M. 4,—
„ 4: Psychologie der Gesellschaft von A. Fischer brosch. M. 3,—
„ 5: Psychologie der Berufe von O. Lipmann brosch. M. 2,—

BAND III: DIE FUNKTIONEN DES ABNORMEN SEELENLEBENS mit 2 Tafeln u. Abbildungen im Text brosch. M. 12,—, geb. M. 15,—

Abt. 1: Psychologie des Abnormen von H. W. Gruhle brosch. M. 4,50
„ 2: Kriminalpsychologie von M. H. Göring brosch. M. 2,—
„ 3: Psychologie des Traumes von S. de Sanctis brosch. M. 2,50
„ 4: Psychologie des Geschlechtslebens von R. Allers brosch. M. 4,50

Die oben angegebenen Preise sind Grundzahlen, die mit der Schlüsselzahl des Börsenvereins, die in jeder Buchhandlung zu erfragen ist, vermehrt werden. Für das Ausland gelten diese Grundpreise als Schweizer Franken, die nach dem Tageskurs in die Währung anderer hochvalutiger Länder umgerechnet werden. Da der Grundpreis dem Friedensgoldmarkpreise entspricht, ist bei dieser Umrechnung das Werk im Auslande immer noch um etwa 30% billiger, als es vor dem Kriege gewesen wäre.

Sonderprospekte über dieses Werk stehen kostenlos zur Verfügung.

Druck: Münchner Buchgewerbehaus M. Müller Sohn, München

32018

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

32018

JC153
.H69H6

ST. OLAF COLLEGE
JC153.H69 H6
Honigswald, Ric - Hobbes und die Staatsphilosophie
3 0111 00209 6260